



**पश्चिमीय  
आचार-विज्ञान  
का  
आलोचनात्मक  
अध्ययन**



# पश्चिमीय आचार-विज्ञान

का

आलोचनात्मक अध्ययन

।.

लेखक

डॉ० ईश्वरचन्द्र शर्मा जेतसी (एम ए० पी एच० डी )

अध्यक्ष दर्शनशास्त्र तथा मनोविज्ञान विभाग

महाराजा कालेज (राजकीय)

जयपुर

राजपाल एण्ड सन्ज़, दिल्ली



प्रथम संस्करण  
नवम्बर, १९६१

मूल्य  
दस रुपये

प्रकाशक

राजपाल पुष्प शर्मा

पोस्ट बाक्स १०६४ बिस्नी

●

कार्यालय व प्रेस

जी० टी० रोड, पाइपरा बिस्नी १२

●

बिस्नी-केन्द्र

कम्प्यूटी सेट बिस्नी-१

ट्रिप्ली प्रिंटिंग प्रेस नवीस रोड, बिस्नी

भारतीय नैतिकता के प्रतीक, पञ्चसौत दर्शन के प्रवर्तक  
विद्वत्प्रिय आदर्श मेता  
पंडित अयाहरलाल नेहरू  
को  
सादर व सप्रेम समर्पित



## प्रस्तावना

साहित्यिक तथा राष्ट्रीय दृष्टि से साधारण-विज्ञान एक अत्यन्त महत्वपूर्ण विषय है। भारत इस समय एक ऐसे परिवर्तनशील युग से गुजर रहा है जिसमें कि सामाजिक राजनीतिक तथा धार्मिक विकास बढित हो रहे हैं। हमने योजनाओं के द्वारा पिछले कुछ वर्षों में विशेषकर धार्मिक क्षेत्र में प्रगति की है। हमारी तीसरी योजना मानवीय द्रव्य की प्रगति पर बल देती है। इसलिए मानवीय जीवन के नैतिक अंग से सम्बंधित साहित्य को प्रोत्साहन देना आवश्यक है।

क्योंकि हिन्दी भाषा हमारी राष्ट्रभाषा है और हमें इसके साहित्य को प्रबुद्ध करना है इसलिए डा० ईश्वरबन्धु शर्मा की यह पुस्तक जोकि पश्चिमीय साधारण-विज्ञान का आलोचनात्मक तथा तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत करती है निस्सन्देह सामान्य रूप से हिन्दी साहित्य को और विशेषकर दार्शनिक साहित्य को एक समृद्ध देन है। डा० शर्मा ने पश्चिमीय नैतिक सिद्धान्तों की न ही केवल आलोचनात्मक व्याख्या की है अपितु उन्होंने अपनी पुस्तक में अनेक स्थानों पर इनकी भारतीय नैतिक सिद्धान्तों से तुलना भी की है। दण्डशास्त्र के एक अनुमयी प्राप्तापक होने के नाते डा० शर्मा ने एक स्पष्ट और व्यवस्थित ढंग में इस विषय को प्रस्तुत किया है। जनसाधारण बिना किसी दार्शनिक पृष्ठभूमि के भी इस पुस्तक से लाभ उठा सकता है। विभिन्न नैतिक सिद्धान्तों के तुलनात्मक अध्ययन से प्राप्त तथा आलोचनात्मक विस्लेषण पर आधारित निष्कर्ष सपहनीय हैं और विचार को प्रेरणा देनेवासे हैं।

सक्रिय राजनीति तथा समाज-सेवा में प्रवृत्त होने के कारण मेरी व्यक्तिगत धारणा यह है कि अयवर्गीता का निष्काशन कम और कर्तव्य पर आधारित नैतिक सिद्धान्त जो हमें स्वाध को त्याग देने की प्रेरणा देता है हमारी वर्तमान आवश्यकताओं और परिस्थितियों के अनुकूल इसलिए है कि आज प्रत्येक भारतीय नागरिक के लिए निष्काशन सेवा करना अनिवार्य है। इस पुस्तक में अयवर्गीता के निष्काशन कर्मयोग का उल्लेख उचित स्थान पर किया गया है। ऐसा दृष्टिकोण ही पश्चिमीय तथा भारतीय विचार और संस्कृति का समन्वय कर सकता है।

मुझे पूर्ण आशा है कि यह पुस्तक सामान्य पाठकों तथा साहित्यिकों द्वारा समान रूप से पसन्द की जाएगी। लेखक की भाषा की सरलता तथा पंखी के विषय में मैं इसलिए कुछ कहना नहीं चाहता कि इसी लेखक की प्रथम पुस्तक 'आधुनिक सिद्धा मनाविज्ञान' को राजस्थान सरकार द्वारा एक पुस्तकों की प्रतियोगिता में पुरस्कार प्रदान किया गया है।





## भूमिका

प्रस्तुत पुस्तक 'पश्चिमीय धाधार-विज्ञान का आसोचनात्मक अध्ययन' सम्भवतया हिन्दी साहित्य में अपने प्रकार की प्रथम कृति है। यों तो पश्चिमीय धाधार-शास्त्र पर हिन्दी भाषा में कतिपय पुस्तकें उपलब्ध हैं किन्तु वे सब प्रायः कुछ अंग्रेजी में लिखी हुई इस विषय-सम्बन्धी पुस्तकों का अन्तर्भाव प्रमाणित होती हैं। भाषा और शैली की दृष्टि से भी वे पुस्तकें पाठक के मन में विषय के प्रति रुचि तथा उत्सुकता उत्पन्न करने में सफल नहीं होतीं। मैं इस विषय का पिछले बीस वर्षों से अध्ययन करता रहा हूँ और हिन्दी जगत् में एक ऐसी पुस्तक के आभाव का अनुभव करता रहा हूँ जो धाधार-विज्ञान के विषय को जन-साधारण में सर्वप्रिय बना सके और विशेषकर पश्चिमीय धाधार-सम्बन्धी सिद्धान्तों की आसोचनात्मक व्याख्या कर सके। इसी दृष्टि को लेकर मैंने यह पुस्तक लिखना आरम्भ किया था। ज्यों-ज्यों मैं धाधार-विज्ञान के विभिन्न विषयों का विश्लेषण करते हुए और पश्चिमीय विचारकों के दृष्टिकोण की व्याख्या करते हुए इसके अन्तर्गत् में प्रविष्ट हुआ मुझे ऐसी प्रेरणा प्राप्त हुई कि मैं पाठकों के समक्ष केवल आसोचनात्मक अध्ययन ही न रखूँ अपितु नैतिक समस्याओं को सुलझाने की दृष्टि से भारतीय नैतिक धारणाओं से तुलना भी करूँ। इसलिये इस पुस्तक में आरम्भ से लेकर अन्त तक भारतीय तथा पश्चिमीय नैतिक विचारधारा का तुलनात्मक और समन्वयात्मक ऐसा दृष्टिकोण प्रस्तुत करने की चेष्टा की गई है जो पाठक को न ही केवल पश्चिमीय धाधार-विज्ञान की अन्तर्दृष्टि प्रदान करेगी अपितु उसे एक स्वतन्त्र धारणा बनाने के लिये भी प्रेरित करता है।

इस कृति में मैंने प्रायः सभी धाधारशास्त्र-सम्बन्धी विषयों को प्रस्तुत किया है और उनकी रोचक तथा आकर्षक भाषा में व्याख्या करने की चेष्टा की है। मैं ऐसा अनुभव करता हूँ कि इस पुस्तक के अध्ययन से पाठक को न ही केवल धाधार-विज्ञान का अधिकांशतम ज्ञान प्राप्त होगा अपितु जन-साधारण में भारतीय तथा पश्चिमीय धाधार-विज्ञान के तुलनात्मक अध्ययन की रुचि भी बढ़ेगी। धाधारशास्त्र का विषय एक ऐसा विषय है, जो एक ओर तो हमारे ठोस जीवन से सम्बन्ध रखता है और दूसरी ओर उन धाधारभूत दार्शनिक धारणों से सम्बन्ध रखता है, जो कि हमारे देश तथा पश्चिमीय जगत् के सहस्रों वर्षों के अन्तर्गत चिन्तन एवं बौद्धिक सम्पन्न का साक्ष्य हैं। इसलिये ऐसा तुलनात्मक अध्ययन पूर्व और पश्चिम के सांस्कृतिक धादान-प्रदान में और

प्रत्यक्षीय भावना की प्रोत्साहन देने में भी सहायक सिद्ध हो सकता है।

इस पुस्तक की एक विशेषता यह भी है कि इसमें व्याचार-विज्ञान-सम्बन्धी विषयों का कम इस प्रकार सूत्रबद्ध है कि पाठक सरलतम विषयों में धारम्भ करके धीरे-धीरे नैतिक सिद्धान्तों की जटिलताओं में प्रवेश करता है और अन्त में व्याचार शास्त्र के व्यावहारिक पक्ष का ज्ञान प्राप्त कर सकता है। मेरे लिए यह एक आश्चर्य की बात है कि मैंने पुस्तक लिखते समय ज्ञान-सूत्रकार विषयों का कोई कम धपने सामने नहीं रखा था किन्तु क्योंकि मैं एक अध्याय का समाप्त करता था तत्काल अगले अध्याय का विषय स्वतः ही निश्चित हो जाता था। इस अन्तःप्रेरणा के कारण प्रभावशाली एक ऐसा क्रम बन गया है जो इस पुस्तक को विशेष रूप प्रदान करता है। पाठक इस पुस्तक की पढ़ते समय यह अनुभव करेगा कि सम्पूर्ण पुस्तक एक उत्तरात्मक पाठप्रवाह है।

मैं यह विश्वास है कि यह पुस्तक नहीं केवल व्याचार-विज्ञान का पर्याप्त ज्ञान प्राप्त करने के लिए उपयोगी सिद्ध होगी अपितु इस विषय-सम्बन्धी आश्वेय की दृष्टि से भी पाठकों द्वारा प्रशंस की जाएगी। व्याचार-विज्ञान निस्सन्देह एक यन्मीर प्रारम्भिक विषय है। मैंने इस छोटी-सी पुस्तक में इस विषय की सरल सीढ़ी में उपर्युक्त क्रम में प्रस्तुत करने की चेष्टा की है। मुझे पूर्ण आशा है कि वचन के विषय में विषयकार साहित्य प्रेमी पाठक मेरे इस प्रयास को मेरी पक्षी पुस्तकों की भाँति प्रोत्साहन देने और इस मान्यतात्मक भूमि को सहर्ष स्वीकार करेंगे। यदि इस पुस्तक के अध्ययन से पाठक व्याचार विज्ञान के यन्मीर विषय का पर्याप्त ज्ञान प्राप्त कर लें तो मैं यह मन भूँषा कि मैं अपने उत्सव में सफल रहा हूँ।

इस पुस्तक के लिखने में जिन-जिन महानुभावों से उत्साह प्रेरणा तथा सहायता प्राप्त हुई है उनके प्रति आभार प्रकट करना मेरा वर्तमान है। सर्वप्रथम मैं स्वर्गीय पण्डित मोतीलाल घास्त्री के प्रति अपनी श्रद्धांजलि अर्पित करता हूँ क्योंकि उनके पवित्र सल्लोहों से मुझे 'म' पुस्तक को लिखने की प्रथम प्रेरणा प्राप्त हुई थी। इस प्रकार महाशक्ति और अद्वितीय मौलिक विचारक वा भारतीय महर्षि-सम्बन्धी साहित्य जोकि लगभग एक साग पुष्पों में अधिष्ठ है हमारे राष्ट्र की एक अनुपम निधि है। इस साहित्य का अध्ययन ही भारतीय महर्षि वा अर्थार्थ 'म' हमारे सामने प्रस्तुत करता है। मैं यहाँ पर पाठकों की सूचना के लिए यह बताना चाहता हूँ कि यदि वे पश्चिमीय व्याचार-विज्ञान व तुलनात्मक अध्ययन में रुचि रखते हैं तो वे कम से कम स्वर्गीय पण्डित जी की उमरुदाय व्याख्यान-शृङ्खला का अध्ययन करें जो वास्तव में उनके द्वारा राष्ट्र प्रति प्रथम में दिगम्बर १९२६ में दिए गए पाँच व्याख्याओं की प्रतिनिधि है। मैं यहाँ पर उल्लेख है मुण्डमन्त्री वा मोहनलाल मुनादिया के प्रति भी आभार प्रकट करना हूँ कि उन्होंने मुझे पुस्तक लिखने में विधायक हाने के नाते पर्याप्त सुविधाएँ देने का कष्ट किया है। यह भी ध्यान की जान है कि राजराजान के वर्तमान मुख्यमन्त्री साहित्यिक आश्वेय और विद्या प्रसार वा संरक्षण करनेवाले व्यक्ति हैं। इस पुस्तक के

लिखने में मुझे राजस्थान विश्वविद्यालय के भूतपूर्व उपकुलपति श्री जी सी चैटरजी एम० ए० आई० ई० एम० (अवकाश प्राण) अध्यक्ष 'बुक् टस्ट फॉर इण्डिया' के प्रति भी धामार प्रकट करना है क्योंकि उन्होंने इस विषय के अध्ययन में मेरा मार्ग प्रशस्त किया है। इसी प्रकार डाक्टर पी टी राज (पद्मभूषण) अध्यक्ष वर्धन तथा मनोविज्ञान विभाग राजस्थान विश्वविद्यालय ने इस पुस्तक के लिखने में धन्य परामर्श दिया है। अतः मैं उनके प्रति कृतज्ञ हूँ। इसी प्रकार आदरणीय डा एन बी बेंनर्जी अध्यक्ष बसन्त विभाग दिल्ली विश्वविद्यालय की अपार कृपा से मैं इस पुस्तक का लिखने में सफल हुआ हूँ और उनको सहृदय धन्यवाद देता हूँ। मैं श्री धार एम कपूर आचार्य महाराजा कानेर को धन्यवाद देता हूँ बिना नहीं रह सकता क्योंकि उन्होंने महाविद्यालय के पुस्तकालय की विशेष सुविधाएं देकर मुझे अपने ध्येय में सफल होने के योग्य बनाया है। व्यक्तिगत रूप से मैं श्री कपूर के प्रति धामार प्रकट करता हूँ क्योंकि उन्होंने मुझे सर्वत्र साहित्यिक सौजन्य करने की प्रेरणा दी है।

इस पुस्तक के लिखने में मुझे मेरी पत्नी श्रीमती माय्य सुर्मा एम० ए न को सहायता दी है उसके बिना इसका एक अध्याय भी प्रकाशित होना सम्भव नहीं था। उनकी सख्ती के द्वारा ही इसकी पाण्डुलिपि मुख्यालय में भेजी जा सकी है। अतः मैं उनके प्रति अपना कृतज्ञता प्रकट करता हूँ। इस पुस्तक के पुनरवलोकन में सहायता देनेवासी श्रीमती इप्पा छाबड़ा बी० ए बी० टी तथा सुषी कैलाश मनुजा बी० ए० के प्रति भी मैं अपना धामार प्रकट करता हूँ।

१२७ सी माटी मार्ग

बापू नगर, जयपुर

११ मार्च १९६१

ईश्वरचन्द्र शर्मा (अतिसी)



# विषय-सूची

कम संख्या

पृष्ठ

पहला अध्याय—

६—३४

## विषय-प्रवेश

आचार-विज्ञान की परिभाषा आचार-विज्ञान का दर्शन से सम्बन्ध आचार विज्ञान और कला मूल्य की बारम्हा आचार-विज्ञान का अन्य विज्ञानों से सम्बन्ध ।

दूसरा अध्याय—

३५—५६

## आचार विज्ञान का मनोवैज्ञानिक आचार

वनस्पति आचर्यकता मूल तथा मूलप्रवृत्त्यात्मक प्रेरणा इच्छा का स्वस्व इच्छाओं का संघर्ष आकांक्षा और कल्पना संकल्प तथा कर्म प्रेरक तथा उद्देश्य उद्देश्य के प्रकार, नैतिक निर्णय का विषय मनोवैज्ञानिक सुखवाद तथा उसकी आलोचना ।

तीसरा अध्याय—

६०—७६

## आचार-विज्ञान की आचारमूल मान्यताएं

संकल्प का स्वातन्त्र्य आत्मा का अमरत्व ईश्वर का अस्तित्व नियतिवाद, स्वतन्त्रतावाद तथा आत्म-नियतिवाद की व्याख्या तथा आलोचना ।

चौथा अध्याय—

७७—९८

## आचार-विज्ञान की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि

प्राचीनतम भारतीय आचार विज्ञान तथा उसकी संक्षिप्त व्याख्या बुनानी नैतिक विचारधारा सुकरात का आचार विज्ञान प्लेटो का आचार-विज्ञान अरस्तू का दृष्टिकोण मध्यकालीन नैतिक विचारधारा शेफ्ट टामस एक्वीनास तथा दार्ते का दृष्टिकोण मेकीएवली पाबुलिक नैतिक विचारधारा प्रन्तदृष्टि वाली सिद्धान्त तर्कालमक सिद्धान्त उपयोगितावादी सिद्धान्त ।

पाँचवाँ अध्याय—

११—१२४

### सुखवादी नैतिक सिद्धान्त

सुखवाद की व्याख्या नैतिक सुखवाद धिक्कार का दृष्टिकोण वैयक्तिक दृष्टि कोष में का उपयोगितावाद तथा उसकी आलोचना ।

छठा अध्याय

१२५—१५०

### आचार के अन्तर्गत आत्मिक सिद्धान्त

नैतिक सुख का सिद्धान्त तथा उसकी आलोचना बटसर का अन्तःकरण का सिद्धान्त तथा आलोचना कान्ट का नैतिक सिद्धान्त नैतिकता की व्यापकता शुभ संकल्प निरपेक्ष आदेश का विश्वव्यापी नियम निरपेक्ष आदेशवाद की आलोचना ।

सातवाँ अध्याय—

१५१—१६८

### विकासवादी नैतिक सिद्धान्त

हारमिन का विकासवाद स्पेन्सर का नैतिक सिद्धान्त तथा उसकी आलोचना अन्य विकासवादी नैतिक सिद्धान्त अस्तित्व का सर्वत्र ऐतिहासिक दृष्टि कोष तथा उसकी आलोचना । चान्सी की सीक का सिद्धान्त तथा स्वभाववादी नैतिकता ।

आठवाँ अध्याय—

१६९—१८२

### पुरुषवादी नैतिक सिद्धान्त

पुरुषवादी नैतिक सिद्धान्त की पृष्ठभूमि हीमेल का आध्यात्मिक प्रत्यक्षवाद तथा उसकी व्याख्या चीन का दृष्टिकोण विश्वव्यापी आत्मचेतना तथा आत्मानुभूति का सिद्धान्त निरपेक्षवाद तथा सुखवाद की अपूर्वता का समन्वय । ईश्वर का आत्मानुभूति का सिद्धान्त ईश्वर के सिद्धान्त की अपूर्वता के सिद्धान्त में तुलना तथा आलोचना ।

नवाँ अध्याय—

१८३—२०३

### मुख्य आत्मिक नैतिक सिद्धान्त

मुख्य की परिभाषा निर्मित मुख्य तथा स्वतन्त्र मुख्य शुभ का स्वतन्त्र तथा परम शुभ की धारणा धार का दृष्टिकोण मुख्यों का वर्गीकरण तथा उनका नैतिक महत्त्व ।

दसवाँ अध्याय—

२०४—२१६

## मानवीय अधिकारों का स्वल्प

अधिकार की परिभाषा स्वाभाविक अधिकार नागरिक अधिकार तथा राजनीतिक अधिकार तथा उनकी व्याख्या जीवित रहने का अधिकार, स्वास्थ्य का अधिकार, स्वतन्त्रता का अधिकार, सम्पत्ति का अधिकार, भागीदारी का अधिकार, शिक्षा का अधिकार तथा उनकी व्याख्या ।

ग्यारहवाँ अध्याय—

२१७—२३१

## मानवीय कर्तव्यों का स्वल्प

कर्तव्य की परिभाषा तथा उसका विधान से सम्बन्ध कर्तव्यों की सापेक्षता जीवन-सम्बन्धी कर्तव्य स्वतन्त्रता का सम्मान सम्पत्ति का सम्मान सामाजिक व्यवस्था के प्रति सम्मान सत्य के प्रति सम्मान प्रयत्न के प्रति सम्मान कर्तव्यों का नैतिक महत्त्व सुरक्षा तथा धातमानुभूति सम्पत्ति-सम्बन्धी विशेष कर्तव्य ।

बारहवाँ अध्याय—

२४०—२५५

## नैतिक सद्गुण

धार्मिक जीवन की पूज्यता सद्गुण के दो प्रकार के वर्ग सद्गुण की सापेक्षता चार मुख्य सद्गुण विवेक साहस संयम श्याम इनका परस्पर-सम्बन्ध सद्गुणों का नैतिक महत्त्व व्यावहारिक सद्गुण नैतिक सद्गुण सद्गुण तथा व्यक्तित्व का विकास एवं चरित्र का निर्माण मोक्ष की धारणा ।

तेरहवाँ अध्याय—

२५६—२७५

## दण्ड के सिद्धान्त तथा उनका नैतिक महत्त्व

दण्ड की धातम्यकता विधान का महत्त्व विधानात्मक श्याम दण्ड की धारणा दण्ड के सिद्धान्त निरोधारम्भक सिद्धान्त मुबारारम्भक सिद्धान्त प्रतिधोबारम्भक सिद्धान्त उनकी व्याख्या तथा उनका महत्त्व युद्ध धीर नैतिकता ।

पौदहवाँ अध्याय—

२७६—२९४

## व्यक्ति तथा समाज

व्यक्ति तथा समाज का सम्बन्ध सामूहिक नैतिकता तथा वैयक्तिक नैतिकता वैयक्तिक नैतिकता के विकास की उपायियाँ धार्मिकपरिस्थितियाँ राजनीतिक परिस्थितियाँ युद्ध वैज्ञानिक उन्नति कला धीर साहित्य व्यक्ति तथा समाज



का परस्पर सम्बन्ध सामाजिक संस्थाएँ कुटुम्ब एवं परिवार व्यवसाय-सम्बन्धी समुदाय, नागरिक सम्प्रदाय धार्मिक संस्था राज्य-संस्था अन्तर्राष्ट्रीय संस्थाएँ ।

पन्द्रहवाँ अध्याय—

२९५—३०७

व्यक्ति का समाज में स्थान तथा तत्समुद्भूत कर्तव्य

जीवन का दृष्टिकोण, व्यक्ति का सामाजिक स्थान पूर्ण तथा अंश का सम्बन्ध व्यक्ति की आत्मानुभूति तथा सम्पूर्ण समाज का विकास आत्मानुभूति का वास्तविक स्वरूप ।

सोलहवाँ अध्याय—

३०८—३२४

परिवार तथा उससे सम्बन्धित कर्तव्यों का महत्त्व

परिवार तथा समाज का सम्बन्ध काम-वृत्ति का नैतिक महत्त्व विवाह की प्रथा का इतिहास तथा उसका नैतिक आधार स्थायी एकपत्नी-विवाह की आवश्यकता साम्प्रदाय अधिकार तथा उनकी व्याख्या विवाह-विच्छेद की समस्या कड़िवाही दृष्टिकोण नास्तिकारी दृष्टिकोण अथवा दृष्टिकोण साम्प्रदाय रति की व्याख्या ।

सत्रहवाँ अध्याय—

३२५—३४०

नैतिक प्रगति

नैतिक प्रगति में विश्वास नैतिक प्रगति के विरोध सद्यः नैतिक प्रगति की विविध प्रेरणा आदर्शात्मक तत्त्व सामाजिक व्यवस्थायामक तत्त्व व्यक्तित्व व्यवहार एवं अभ्यास का तत्त्व नैतिक प्रगति एक तत्त्व तथा सम्भावना विरोधकी की आवश्यकता उसकी आसीनता तथा नैतिक महत्त्व ।

पहला अध्याय

विषय-प्रवेश

### भाषा-विज्ञान की परिभाषा तथा उसका क्षेत्र

भाषा-विज्ञान अथवा भाषाशास्त्र पश्चिमीय द्यन में प्राचीन काल में ही एक पृथक् अस्तित्व रखता है। इससे पूर्व कि हम भाषा और विज्ञान की परिभाषा के हमारे लिए यह आवश्यक हो जाता है कि हम इस विषय का दर्शन में सम्मिलित करें। ऐसा करना इसलिए आवश्यक समझा गया है, क्योंकि भाषा-विज्ञान अन्य विज्ञानों की भाँति एक सीमित एवं विशिष्ट क्षेत्र तक परिमित अध्ययन नहीं है। इसके अध्ययन का विषय मानवीय व्यवहार तथा उसका प्रीति है। दूसरे पक्षों में यह अनुष्य के समस्त सामाजिक अनुभव के प्रति अनेक प्रश्न उठाता है और उनका उत्तर देता है। भाषा-विज्ञान हमें यह बतलाता है कि किस प्रकार का व्यवहार सवाचार कहा जा सकता है तथा किस प्रकार का वुराचार किस कर्म का फल तथा किसको अमन्य स्वीकार किया जाता है। शुभ क्या है, अशुभ क्या है और यह शुभ-अशुभ किस परम सत्य की ओर संकेत करता है। संक्षेप में हम भाषा-विज्ञान को अनुष्य के जीवन का परम सत्य एवं आदर्श का अध्ययन मान सकते हैं। इस दृष्टिकोण से भाषा-विज्ञान अथवा भाषाशास्त्र निस्संदेह जीवन-सम्बन्धी विज्ञान है।

इससे अर्थ का अर्थ पश्चिमीय दृष्टिकोण से बुद्धिमत्ता के प्रति प्रेम (Love of wisdom) माना गया है। अंग्रेजी भाषा में दर्शन को फिलासफी (Philosophy) कहा गया है। यह शब्द यूनानी भाषा के दो शब्दों फिल (Phil) तथा सोफिया (Sophia) का समास है। फिल का अर्थ प्रेम अथवा प्रेम है और सोफिया का अर्थ ज्ञान की शक्ति एवं ज्ञान है। भारतीय दृष्टिकोण के अनुसार भी हम ज्ञान को यथार्थता का ज्ञान कह सकते हैं। यह शब्द दृष्टि पातु पर आधारित है जिसका अर्थ देखना एवं जानना होता है। शब्द निष्ठ (Philosopher) यही है, जो यथार्थता का ज्ञान है एवं जो वास्तविकता को देखना चाहता है। दर्शन शास्त्र में विषय के रहस्य की दृष्टि है, उसका उद्देश्य विज्ञ की भाषाशास्त्र सत्य का स्वयं बतलाना और ब्रह्मांड में मानवीय जीवन के उद्देश्य की व्याख्या करना है। दूसरे पक्षों में दर्शन का विषय विज्ञ एवं ब्रह्मांड का ज्ञान तथा जीवन के

उद्देश्य एवं चरम मूल्य का जानना है। बयन के विषय एवं ब्रह्मांड-सम्बन्धी प्रश्न को तत्त्व दर्शन (Metaphysics) कहा जाता है और उसके जीवन-सम्बन्धी प्रश्न को व्यावहारिक दर्शन (Practical Philosophy) कहा जाता है। व्यावहारिक दर्शन में ज्ञान भाव तथा क्रिया-सम्बन्धी तीन मुख्य विज्ञानों को कमरा-तर्कशास्त्र एवं तर्क-विज्ञान (Logic) सौंदर्यशास्त्र एवं सौंदर्य-विज्ञान (Aesthetics) तथा आचारशास्त्र एवं आचार-विज्ञान (Ethics) कहा जाता है। तर्कशास्त्र एवं तर्क-विज्ञान का उद्देश्य हमें यह बताना है कि विचार का धारण क्या है। सौंदर्यशास्त्र एवं सौंदर्य-विज्ञान हमें यह बतलाता है कि भाव (Feeling) का धारण क्या है। और आचार-विज्ञान हमें यह बतलाता है कि क्रिया एवं कर्म का उद्देश्य क्या है। यद्यपि हम कह सकते हैं कि तर्कशास्त्र तत्त्व को सौंदर्य शास्त्र सुन्दरता को तथा आचारशास्त्र एवं विज्ञान धुम एवं शिव को धारण मानता है। इस भाँति ये तीनों सत्य सुन्दर, शिवम् (Truth, Beauty and Goodness) का अध्ययन करते हैं।

ऊपर दिए गए संक्षिप्त विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि आचार-विज्ञान मनुष्य के जीवन से सम्बन्धित है और वह एक धारणवादी दृष्टिकोण से मानवीय व्यवहार की परख करता है। यद्यपि आचार-विज्ञान की घनेक परिभाषाएँ दी गई हैं। मैक्ड्वेली के अनुसार, "आचार विज्ञान मानवीय जीवन में उपस्थित आदत का विज्ञान एवं सामान्य अध्ययन है।" रैडकाल के अनुसार, "आचार-विज्ञान धुम तथा अशुभ का वह विज्ञान है जिसका मूल्य मानव-भाव का अध्ययन है।" ड्यूई के अनुसार, "आचार-विज्ञान का विषय व्यवहार का सत् और धुम शोच निकालना है।" इसी प्रकार डाकटर मोर ने आचार विज्ञान को परम धुम (Supreme Good) का विज्ञान कहा है।

आचार-विज्ञान की ऊपर दी गई सभी परिभाषाएँ वास्तव में एक ही प्रायः की अभिव्यक्ति करती हैं। इन सबका समिन्धाय यह है कि आचार-विज्ञान के अध्ययन का विषय मनुष्य का वह सामाजिक व्यवहार है जिसके प्रति हम सत् या असत् धुम या अशुभ होने का निर्णय ले सकते हैं। जब मैक्ड्वेली आचारशास्त्र एवं आचार-विज्ञान को मानवीय जीवन के धारण का अध्ययन कहता है तो उसका समिन्धाय यही है कि इसमें (आचार विज्ञान में) हम मनुष्य के व्यवहार के प्रति सत्-असत् तथा धुम-अशुभ का निर्णय लेते हैं। इसी प्रकार महानाय रैडकाल के द्वारा आचारशास्त्र एवं आचार-विज्ञान को मानवीय व्यवहार के लिए धुम-अशुभ का निर्णय स्वीकार किया जाना आचार-विज्ञान की मानवीय व्यवहार का धारणवादी विज्ञान ही प्रमाणित करता है। ड्यूई तथा मोर तो स्पष्टतः सत्-असत् तथा धुम अशुभ को आचार-विज्ञान का विषय मानते हैं। उनकी इस स्वीकृति से यह स्पष्ट निष्कर्ष है कि आचार-विज्ञान का सम्बन्ध मानवीय व्यवहार के धारण से है।

वास्तव में किसी भी विषय की परिभाषा देना धारण कठिन होता है। जगत्वाचक यह है कि परिभाषा में किसी विषय की सीमाओं को निर्धारित करने की चेष्टा की जाती है और मंगर का कोई भी विषय घटती विज्ञान ऐसा नहीं है जिसकी सीमा

क्रिस्ती धर्म विषय में प्रविष्ट न होती हो विशेषकर आचार-विज्ञान तो व्यवहार के औचित्य से सम्बन्ध रखता है और व्यवहार इतना व्यापक विषय है कि उसका अध्ययन अनेक विज्ञानों द्वारा और अनेक दृष्टिकोणों से किया जाता है। फिर भी हम इस विषय के अध्ययन से पूर्व उपयुक्त तथ्यों के आधार पर, यह कह सकते हैं कि आचार-विज्ञान मनुष्य का व्यवहार-सम्बन्धी वह अध्ययन है जोकि मानवीय जीवन के चरम लक्ष्य का प्रतिपादन करता है और सत्-असत् तथा शुभ-अशुभ-सम्बन्धी नियम निर्धारित करता है। इस परिभाषा की अधिक व्याख्या करने से पूर्व आचार-विज्ञान तथा सत् और शुभ शब्दों की व्याख्या करना भी इस विषय के अध्ययन के लिए उपयोगी रहेगा।

यदि हम शब्दार्थ के आधार पर आचार-विज्ञान के अंग्रेजी पर्यायवाची शब्द 'एथिक्स' का विस्लेषण करें, तो हम इस परिणाम पर पहुँचेंगे कि इसका सम्बन्ध चरित्र से है। एथिक्स शब्द यूनानी भाषा के इथोस (Ethos) से सम्बन्ध रखता है, जिसका अर्थ चरित्र है। इसी प्रकार एक अन्य शब्द 'मोरल फिलॉसफ़ी' (Moral Philosophy) भी आचार-विज्ञान का पर्यायवाची है जिसका आचार शास्त्रीय भाषा का शब्द मोरल (Morals) है। इस शब्द का अर्थ प्रायः एवं सीधे है। अतः शब्द-विज्ञान के दृष्टिकोण से भी आचार-विज्ञान वह विज्ञान है जिसका सम्बन्ध मनुष्य के नैतिक व्यवहार से एवं व्यवहार के सत् असत् और शुभ-अशुभ से रहता है। आचार-विज्ञान उन नियमों का प्रतिपादन करता है, जो हमारे कर्म एवं व्यवहार को नैतिक बनाते हैं। इससे पूर्व कि हम आचार-विज्ञान के उन सिद्धांतों की व्याख्या करें जोकि कर्म की नैतिक परीक्षा करते हैं हम सत् और शुभ शब्दों के विस्लेषण के द्वारा भी आचार-विज्ञान की उपयुक्त परिभाषा की पुष्टि कर सकते हैं।

हमने यह बताया है कि आचार-विज्ञान हमारे व्यवहार के सत्-असत्-सम्बन्धी निर्णयों का प्रतिपादन करता है। दूसरे शब्दों में यह ऐसे नियमों की व्याख्या करता है जोकि हमारे व्यवहार को उचित एवं धार्मिक बनाते हैं। वास्तव में सत् शब्द का अंग्रेजी पर्यायवाची शब्द राइट (Right) है। यह शब्द शास्त्रीय भाषा के शब्द रेक्टस (Rectus) से निकला है। रेक्टस का अर्थ सीधा अथवा नियमानुक्रम है। अतः जब हम यह कहते हैं कि आचार-विज्ञान का सम्बन्ध व्यवहार के सत् से है तो हमारा कहने का अभिप्राय यह होता है कि आचार-विज्ञान उन सिद्धान्तों का प्रतिपादन करता है जो हमारे व्यवहार को नियमानुक्रम एवं सीधा बनाते हैं। सत् शब्द का विस्लेषण आचार-विज्ञान के एक धर्म की व्याख्या करता है। नियम वास्तव में सामन होते हैं और जहाँ सामन है वहाँ साम्य एवं सत्य का होना भी आवश्यक है। यदि व्यवहार का सामन सत् है तो उसका सत्य क्या होना चाहिए?—इस प्रश्न का उत्तर हमें शुभ शब्द के विस्लेषण में मिलता है। इस शब्द का अंग्रेजी पर्यायवाची शब्द गुड (Good) अथवा उत्तम है, जोकि अमल भाषा के गुट (Gut) शब्द से निकला है। इस शब्द का अर्थ किसी उद्देश्य के लिए उपयुक्त होना है। हम किसी वस्तु को शुभ एवं गुड समझते हैं कि वह हमारे किसी

उद्देश्य की पूर्ति में उपयोगी होती है। जब हम कहते हैं कि समुद्र पाठशाला उत्तम है तो हमारा यह अभिप्राय होता है कि वह शिक्षा-प्राप्ति के उद्देश्य के लिए उपयोगी है। हमारे नित्यप्रति के जीवन में उत्तम का अर्थ न ही केवल उद्देश्य के लिए उपयोगी होता है, अपितु वह उद्देश्य साध्य का पर्यायवाची भी माना जाता है। जो व्यक्ति एक पुस्तक लिख रहा हो तो उसके लिए वह पुस्तक लिखना उत्तम होता है क्योंकि वह उसका एक उद्देश्य है। हमारे जीवन में अनेक वस्तुएं और अनेक कर्म उत्तम माने जाते हैं अर्थात् हमारे व्यवहार के अनेक उद्देश्य होते हैं। यदि हम धन एवं उत्तम साध्य के इस अर्थ को स्वीकार करें, तो हम यह कह सकते हैं कि साधारण-विज्ञान का सम्बन्ध व्यवहार के उद्देश्य से है। किन्तु हम यह जानते हैं कि हमारे जीवन में और अन्य व्यक्तियों के जीवन में अनेक कर्म उत्तम माने जाते हैं अर्थात् अनेक उद्देश्य वांछनीय माने जाते हैं। साधारण-विज्ञान इन अनेक विधेय उद्देश्यों से सम्बन्ध नहीं रखता। इसके विपरीत उसका सम्बन्ध जीवन के उस परम उद्देश्य एवं अरम लक्ष्य से है जिसको दृष्टि में रखते हुए हम अपने समस्त जीवन का संचार करते हैं। यह परम उद्देश्य एवं अरम लक्ष्य ही परम ध्येय कहा गया है। पश्चिमीय साधारण-विज्ञान के अनुसार यह परम ध्येय एवं अरम लक्ष्य तर्क (Reason) एवं वाकिक नियम प्रवृत्ति सुख (Happiness) प्रवृत्ति आत्मानुभूति (Self-realization) हो सकता है। इन विविध नैतिक सिद्धान्तों का प्राविपादन एवं उनकी व्याख्या यथास्वानुसंग की जाएगी यही पर इतना कह देना पर्याप्त होगा कि साधारण-विज्ञान के ध्येय धन का मुख्य विषय मानवीय जीवन का अरम लक्ष्य परम उद्देश्य एवं परम ध्येय है। यही साधारण-विज्ञान का आदर्श है और इसी आधार पर उसे व्यवहार का आदर्शवादी विज्ञान माना गया है।

साधारण-विज्ञान की यह परिभाषा उस समय तक समूची रह जाती है जब तक कि 'आदर्शवादी विज्ञान' की व्याख्या न की जाए। 'विज्ञान' शब्द का अर्थ मुख्यतः स्वतंत्र वस्तु तथा पूर्ण ज्ञान होता है। विज्ञानों की दो वर्गों में विभक्त किया जाता है जो निम्न सिद्धि हैं

(i) स्वभाववादी एवं वर्णनारमक विज्ञान (Naturalistic or Positive Sciences)

(ii) साधनवादी एवं नियामक विज्ञान (Normative Sciences)

स्वभाववादी एवं वर्णनारमक विज्ञान वह विज्ञान होता है जोकि एक विषय की वास्तविक व्याख्या करता है। वह किसी घटना के आधार पर, विषय के घटित होने के प्रति निर्णय नहीं देता वह तो तटस्थ दृष्टिकोण में तथ्यों की व्याख्या करता है, उनका वर्गीकरण करता है और उनके स्वभाव के प्राकृतिक नियमों का प्रतिपादन करता है। उदाहरणस्वरूप, मनोवैज्ञानिक-विज्ञान एक स्वभाववादी प्रवृत्ति वर्णनारमक विज्ञान है। उनका उद्देश्य विभिन्न प्रकार की मनोवैज्ञानिकों का वर्गीकरण करना तथा उनके उद्भव, उनके विकास एवं उनके मुरझाने आदि के प्राकृतिक आधार की व्याख्या करना होता है।

उद्देश्य की पूर्ति में उपयोगी होती है। जब हम कहते हैं कि धर्म एक पाठ्यपुस्तक है, तो हमारा यह अभिप्राय होता है कि वह शिक्षा प्राप्ति के उद्देश्य के लिए उपयोगी है। हमारा निष्कर्ष के जीवन में उत्तम का धर्म नहीं केवल उद्देश्य के लिए उपयोगी होता है। अपितु वह उद्देश्य धर्म का पर्यायवाची भी माना जाता है। जो व्यक्ति एक पुस्तक लिए पढ़ा हो तो उसके लिए वह पुस्तक शिक्षा उत्तम होता है क्योंकि वह उसका एक उद्देश्य है। हमारे जीवन में अनेक वस्तुएं और अनेक कर्म उत्तम माने जाते हैं अर्थात् हमारा व्यवहार के अनेक उद्देश्य होते हैं। यदि हम धर्म एवं उत्तम धर्म के इस धर्म को स्वीकार करें तो हम यह कह सकते हैं कि धार्मिक-विज्ञान का सम्बन्ध व्यवहार के उद्देश्य है। किन्तु हम यह जानते हैं कि हमारे जीवन में और अन्य व्यक्तियों के जीवन में धर्म कर्म उत्तम माने जाते हैं अर्थात् धर्म उद्देश्य वांछनीय माने जाते हैं। धार्मिक-विज्ञान इन अनेक विधेय उद्देश्यों से सम्बन्ध नहीं रखता। इसके विपरीत उसका सम्बन्ध जीवन के उस परम उद्देश्य एवं धर्म सत्य से है जिसको दृष्टि में रखते हुए हम अपने समाज जीवन का संसार करते हैं। यह परम उद्देश्य एवं धर्म सत्य ही परम धर्म कहा गया। पश्चिमीय धार्मिक-विज्ञान के अनुसार यह परम धर्म एवं धर्म सत्य उनके (Reason) एवं तात्त्विक नियम सत्यता (Happiness) धर्म वास्तविकता (Self realization) हो सकता है। इन विभिन्न नैतिक सिद्धान्तों का प्रतिपादन एवं उनकी व्याख्या धर्म की भाँती यहाँ पर इतना कह देना पर्याप्त होगा कि धार्मिक-विज्ञान के धर्म का मुख्य विषय मानवीय जीवन का परम सत्य परम उद्देश्य एवं परम धर्म यही धार्मिक-विज्ञान का धर्म है और इसी धार्मिक पर उसे व्यवहार का धर्म धर्म विज्ञान माना गया है।

धार्मिक-विज्ञान की यह परिभाषा उस समय तक संपूर्ण रह जाती है जब तक धार्मिक-विज्ञान की व्याख्या न की जाए। 'विज्ञान' शब्द का धर्म मुख्यवस्तु सत्य तथा पूर्ण ज्ञान होता है। विज्ञानों की दो श्रेणियों में विभक्त किया जाता है जो निम्नलिखित हैं।

(i) स्वभाववादी एवं वर्णनात्मक विज्ञान (Naturalistic or Positive Sciences)

(ii) धार्मिकवादी एवं नियामक विज्ञान (Normative Sciences)

स्वभाववादी एवं वर्णनात्मक विज्ञान वह विज्ञान होता है जोकि एक विषय वास्तविक व्याख्या करता है। वह किसी धर्म के आधार पर, विषय के धर्म के विषय नहीं देता यह तो उद्देश्य दृष्टिकोण से तथ्यों की व्याख्या करता है, उनका वर्णन करता है और उनके स्वभाव के प्राकृतिक नियमों का प्रतिपादन करता है। अतः स्वभाव, वनस्पति-विज्ञान एक स्वभाववादी अथवा वर्णनात्मक विज्ञान है। यह उद्देश्य विभिन्न प्रकार की वनस्पतियों का वर्गीकरण करता तथा उनके उद्देश्य विकास एवं उनके मूलभूत धर्म के प्राकृतिक आधार की व्याख्या करता होता है।

उसका कारण यह है कि व्याचार-विज्ञान का अध्ययन करनेवाला व्यक्ति निश्चित रूप से सदाचारी संत प्रपञ्च महारमा नहीं बन सकता। इसके विपरीत सदाचारी संत प्रपञ्च महारमा व्याचार-विज्ञान के अध्ययन किए बिना भी नैतिक जीवन व्यतीत कर सकता है और व्याचार-विज्ञान के पण्डित को व्याचार-सम्बन्धी सिद्धांते से सकता है।

व्याचार-विज्ञान कदापि कमा नहीं माना जा सकता क्योंकि व्याचार का सम्बन्ध मनुष्य की सद्भावना से होता है न कि किसी प्रकार की दसता से। एकमात्र मनुष्य ही मुख्य सीमा तक वाद-विवाद करने की दसता पर निर्भर हो सकता है। इसी प्रकार सौंदर्य शास्त्र भी ललित कलाओं से सम्बन्धित रहता है, किन्तु व्याचार-विज्ञान संकल्प पर आधारित होने के कारण कला से सर्वथा भिन्न है। सदाचारी व्यक्ति वह नहीं होता जोकि सदाचार का व्याचरण कर सकता है अपितु सदाचारी व्यक्ति वह है जोकि सद्भावना से प्रेरित होकर वास्तव में सदाचार का व्याचरण करता है। इसके विपरीत एक भ्रष्ट विचारक नहीं है जोकि यथार्थ विचार कर सकता है, चाहे वह वास्तव में ऐसा न भी कर रहा हो। इसी प्रकार भ्रष्ट कलाकार नहीं है, जिसमें विशेष कला को प्रदर्शित करने की दक्षता है, चाहे वह वास्तव में उस कला का प्रदर्शन न भी कर रहा हो। मैकन्ज़ी ने इसी समस्या का समाधान करते हुए यह बताया है कि व्याचार-विज्ञान इसलिए कला नहीं माना जा सकता कि सदाचार एवं धर्म (Virtue) के दो ऐसे विशेष गुण हैं जो दसता एवं कला में कोई महत्त्व नहीं रखते।

सबप्रथम हम यह कह सकते हैं कि सद्गुण क्रियाशीलता में निहित होता है। हम किसी भी व्यक्ति को उस समय तक नैतिक नहीं कह सकते जब तक कि वह वास्तव में नैतिकता के धर्म का अपने जीवन में उपयोग न कर रहा हो अर्थात् जब तक कि वह नैतिक कला में क्रियाशील न हो। किन्तु कला में क्रियाशीलता की अपेक्षा केवल किसी दक्षता की उपस्थिति ही पर्याप्त होती है। मैकन्ज़ी के शब्दों में "एक भ्रष्ट विचारक नहीं है जोकि मुखाक्षर रूप से चित्र बना सकता है पर एक सदाचारी व्यक्ति वह नहीं है जो सदाचार का व्याचरण कर सकता है, अपितु वह ऐसा व्यक्ति है, जो सदाचार का धर्म करता है। एक भ्रष्ट विचारक उस समय भी भ्रष्ट रहता है जबकि वह सो रहा हो प्रपञ्च माना कर रहा हो प्रपञ्च जब वह किसी कारण अपनी कला में प्रवृत्त न हो। सदाचारी मनुष्य जब सो रहा हो प्रपञ्च माना पर हो तब तक सदाचारी नहीं माना जा सकता जब तक कि सोना प्रपञ्च माना पर जाना सदाचार में सम्मिलित न हो।" १

धर्म को यूनान के दिकशांत दार्शनिक गुरुपुत्र ने एक प्रकार का ज्ञान माना है। उसके इस दृष्टिकोण का प्रतिप्राय यह था कि कोई भी व्यक्ति तब तक धार्मिक एवं नैतिक नहीं हो सकता जब तक कि वह यह न जानता हो कि धर्म क्या है। किन्तु हम धर्म को केवल ज्ञान तक ही सीमित नहीं रख सकते। अतः अरस्तू ने यह कहा है, 'धर्म एक प्रकार

औपचारिकता का स्थान तो अवश्य होता है, किन्तु सुमर्कम सदैव यही होता है जिसको व्यावहारिक जीवन से सम्बन्धना से उतारा जाता है। यद्यपि यह प्रश्न उठता है कि क्या सदाचार एक ऐसी कला है, जोकि किसी व्यक्ति में कम और किसीमें अधिक पाई जाती है अथवा वह केवल एक ज्ञान है जिसके अध्ययन से व्यक्ति स्वतः ही उदात्त सम्चरित और सदाचारी बन जाता है। यदि किसी व्यक्ति को दूसरे व्यक्ति से अधिक सदाचारी इसलिये मान लिया जाए कि उसमें सदाचारी होने की अधिक दक्षता है तो इसका अभिप्राय यह होगा कि साधारण-विज्ञान एक कला है। इस प्रश्न का निर्णय करने के लिए हमें विज्ञान तथा कला की तुलना करनी चाहिए।

हमने विज्ञान की संक्षिप्त व्याख्या पहले ही की है और यह बताया है कि विज्ञान किसी विषय का सुव्यवस्थित ज्ञान होता है। विज्ञान का उद्देश्य किसी विषय के प्रति स्पष्ट, संगत और नियमित ज्ञान प्रतिपादित करना है। दूसरे शब्दों में यह हमें किसी विषय की पूरी-भूरी जानकारी देता है। विज्ञान की विशेषता केवल ज्ञान-मात्र एवं ज्ञान तक ही सीमित है। इसके विपरीत कला एक सुव्यवस्थित दक्षता एवं धर्म्यास है जिसका सम्बन्ध व्यावहारिक क्रिया से रहता है। यदि विज्ञान की विशेषता ज्ञान-मात्र में है, तो कला की विशेषता किसी क्रिया के करने में है। विज्ञान तथा कला का यह भेद इस बात को स्पष्ट करता है कि किसी भी विषय का विज्ञान तथा उसकी कला सदैव एक-दूसरे के साथ नहीं रह सकता। ऐसा भी हो सकता है कि एक व्यक्ति किसी विषय के विज्ञान को मसी भाँति जानता हो किन्तु वह उसी विषय की कला से सर्वथा अनभिज्ञ हो। उदाहरणस्वरूप एक भौतिक-शास्त्र का विज्ञान जल में तैरने के भौतिक नियमों को मसी ही जानता हो किन्तु इसका अभिप्राय यह नहीं कि वह तैरने की कला को भी जानता हो। सम्भवतया वह यदि जलाशय में गिर जाए, तो तैरने के भौतिक नियमों को कष्टसे करने के उपरान्त भी अपने-आपको डूबने से न बचा सके। इसके विपरीत एक अधिष्ठित और मुख्य साधन, जिसने कि भौतिक-विज्ञान का नाम भी न सुना हो जल में तैरने की कला में निपुण हो सकता है। न ही केवल वैज्ञानिक विज्ञानों में अपितु व्यवहार से सम्बन्ध रखनेवाले विज्ञानों में भी ज्ञान और कला का विद्वान्त और व्यावहारिकता का तथा ज्ञान और कार्यान्वित करने का यही अन्तर रहता है। उदाहरणस्वरूप चिकित्सा-विज्ञान में जो छात्र सर्वप्रथम रखा हो वह सदैव सफल चिकित्सक नहीं बन सकता। इसके विपरीत चिकित्सा-विज्ञान की कला में सबसे कम पंक्त प्राप्त करनेवाला व्यक्ति सबसे अधिक सफल और दक्ष चिकित्सक प्रमा भिन्न हो सकता है। यही बात अध्यापकों के प्रतिपाद्य के सम्बन्ध में भी सर्वप्रमाणित होती है। जो व्यक्ति अध्यापकों के प्रतिपाद्य में सर्वप्रथम स्थान प्राप्त कर न सम्भवतया वह पढ़ान में सफल हो सकता है। इस दृष्टि से कोई भी विज्ञान ऐसा नहीं है, जिसके अध्ययन से व्यक्ति उसी विज्ञान के विषय में व्यावहारिक दक्षता भी प्राप्त कर ले। दूसरे शब्दों में व्यावहारिक दक्षता का विद्युत विज्ञान से कोई सम्बन्ध नहीं रहता। विज्ञान तथा कला के इस भेद का साधारण पर हम साधारण-विज्ञान को कदापि कला नहीं मान सकते।



इसका कारण यह है कि व्यापार-विज्ञान का अध्ययन करनेवाला व्यक्ति निश्चित रूप से सहाचारी संत प्रभवा महात्मा नहीं बन सकता। इसके विपरीत सहाचारी संत प्रभवा महात्मा व्यापार-विज्ञान के अध्ययन किए बिना भी नैतिक जीवन व्यतीत कर सकता है और व्यापार विज्ञान के पण्डित को व्यापार-सम्बन्धी पाठा दे सकता है।

व्यापार-विज्ञान कदापि कला नहीं माना जा सकता क्योंकि व्यापार का सम्बन्ध मनुष्य की सम्भावना से होता है, न कि किसी प्रकार की दक्षता से। तर्कशास्त्र भले ही कुछ सीमा तक बाध-विबाध करने की दक्षता पर निर्भर हो सकता है। इसी प्रकार सौंदर्य शास्त्र भी अनित्य कलाओं से सम्बन्धित रहता है, किन्तु व्यापार-विज्ञान सकल्प पर आधारित होने के कारण कला से सर्वथा भिन्न है। सहाचारी व्यक्ति वह नहीं होता जोकि सहाचार का व्याकरण कर सकता है, यद्यपि सहाचारी व्यक्ति वह है जोकि सम्भावना से प्रेरित होकर वास्तव में सहाचार का व्याकरण करता है। इसके विपरीत एक प्रख्यात विचारक नहीं है जोकि यथार्थ विचार कर सकता है, चाहे वह वास्तव में ऐसा न भी कर रहा हो। इसी प्रकार धर्मशास्त्रकार नहीं है जिसमें विरोध कला को प्रदर्शित करने की दक्षता है चाहे वह वास्तव में उस कला का प्रवर्धन न भी कर रहा हो। मैकन्डी ने इसी समस्या का समाधान करते हुए यह बताया है कि व्यापार-विज्ञान इसलिए कला नहीं माना जा सकता कि सहाचार एवं धर्म (Virtue) के दो ऐसे विरोध गुण हैं जो दक्षता एवं कला में कोई महत्त्व नहीं रखते।

सबप्रथम हम यह कह सकते हैं कि सद्गुण क्रियाशीलता में निहित होता है। हम किसी भी व्यक्ति को उस समय तक नैतिक नहीं कह सकते जब तक कि वह वास्तव में नैतिकता के धर्म का अपने जीवन में उपयोग न कर रहा हो यद्यपि जब तक कि वह नैतिकता में क्रियाशील न हो। किन्तु कला में क्रियाशीलता की अपेक्षा केवल किसी दक्षता की उपस्थिति ही पर्याप्त होती है। मैकन्डी के शब्दों में "एक प्रख्यात विचारक नहीं है जोकि सुचारु रूप से चित्र बना सकता है पर एक सहाचारी व्यक्ति वह नहीं है जो सहाचार का व्याकरण कर सकता है, यद्यपि वह ऐसा व्यक्ति है, जो सहाचार का कम करता है। एक प्रख्यात विचारक उस समय भी प्रख्यात रहता है जबकि वह सी रहा हो प्रभवा माना कर रहा हो यद्यपि जब वह किसी कारण अपनी कला में प्रवृत्त न हो। सहाचारी मनुष्य जब सी रहा हो प्रभवा माना पर हो तब तक सहाचारी नहीं माना जा सकता जब तक कि सोना प्रभवा माना पर जाना सहाचार में सम्मिलित न हो।"

धर्म को यूनान के विख्यात दार्शनिक सुक्रेटस ने एक प्रकार का ज्ञान माना है। उसके इस दृष्टिकोण का अभिप्राय यह था कि कोई भी व्यक्ति तब तक धार्मिक एवं नैतिक नहीं हो सकता जब तक कि वह यह न जानता हो कि धर्म क्या है। किन्तु हम धर्म का केवल ज्ञान तक ही सीमित नहीं रख सकते। परा धरस्तू ने यह कहा है "धर्म एक प्रकार

का अभ्यास है, वह संकल्प द्वारा किया गया अभ्यास है।" दूसरे सर्वा में धर्म ज्ञान और प्रवृत्ति दोनों की आवश्यकता एवं निष्पन्न तथा संकल्प दोनों का समन्वय है। इसी कारण संस्कृत के किसी विद्वान ने धर्म नैतिकता को निम्नलिखित शब्दों में अभिव्यक्त किया है

“आमासि धर्मं न च मे प्रवृत्ति

आनाम्यधर्मं न च मे निवृत्ति ।

अर्थात् “मैं धर्म को जानता हूँ किन्तु उसमें संलग्न नहीं हूँ मैं अधर्म को भी जानता हूँ किन्तु उससे निवृत्त नहीं हूँ। इस कथन का अभिप्राय यह है कि धर्म एवं नैतिकता का सम्बन्ध केवल ज्ञान से नहीं है अपितु क्रिया एवं व्यवहार से है। ज्ञान में भी दक्षता का सम्बन्ध व्यवहार से तो होता है, किन्तु वह सर्वथा व्यवहार पर निर्भर नहीं होती। अतः आचार-विज्ञान कहा से विपरीत है।

धर्म का दूसरा गुण यह है कि उसका विशेष लक्ष्य सकल में है। धार्मिक एवं नैतिक कर्म बड़ी होता है जोकि संकल्प द्वारा एवं निर्वाचन द्वारा किया जाता है। यदि किसी कर्म का संकल्प धर्म संकल्प न हो तो उस नैतिक नहीं माना जा सकता। सर्वमान्यता और धर्म संकल्प नैतिकता के क्षेत्र हैं। नैतिक कर्म का मूल्यांकन वृत्तवा सर्वमान्यता पर ही निर्भर रहता है। पश्चिम के विख्यात दार्शनिक एमेलिउस कांट ने धर्म संकल्प के महत्त्व को निम्नलिखित शब्दों में अभिव्यक्त किया है

“इस विश्व में तथा इसके बाहर धर्म संकल्प के प्रतिरिक्त कोई भी वस्तु ऐसी नहीं है, जिसको कि हम निश्चय से धर्म एवं योग्यकर मान सकते हैं। धर्म संकल्प इसलिए धर्म नहीं माना जाता कि उसका परिणाम एवं उसकी कृति क्या होती है। न ही उसका मूल्यांकन किसी उद्देश्य की पूर्ति की योग्यता से किया जाता है अपितु उसके मूल्यांकन का आधार संकल्प ही होता है।”<sup>१</sup> धर्म संकल्प का जितना महत्त्व धर्म एवं नैतिकता में है उतना किसी कला में नहीं होता। कलाकार और कृत्रिम व्यक्ति भी कलाकार हैं। संकल्प है किन्तु उत्तम से उत्तम सर्वमान्यता के द्वारा एवं बुद्ध संकल्प के होते हुए भी कोई व्यक्ति अक्षय कलाकार नहीं बन सकता। कला में अन्तिम निष्पन्न क्रिया की सफलता के आधार पर दिया जाता है जबकि नैतिकता के क्षेत्र में धर्म का मूल्यांकन अन्तःप्रेरणा एवं संकल्प पर किया जाता है। इस विवेचन से यह स्पष्ट है कि आचार की कोई कला नहीं हो सकती। अतः आचार-विज्ञान कला न होकर एक विज्ञान ही माना

१ “There is nothing good in the world and even out of it, that can be regarded good without qualification but goodwill... a goodwill is good not because of what it performs or effects, not by its aptness for the attainment of some proposed end, but simply by virtue of the volition.”

बाएगा।

### मूल्य की धारणा

ऊपर दिए गए विवेचन से यह स्पष्ट है कि धाधार-विज्ञान मूल्यात्मक विज्ञान होने के कारण पूर्वतया मूल्य की धारणा पर आधित है। अतः इस विषय के विस्तार पूर्वक अध्ययन से पूर्व मूल्य शब्द की व्याख्या करना आवश्यक हो जाता है। जैसे तो धाधार-विज्ञान की सभी समस्याएँ मूल्य की समस्याएँ हैं और उसके सभी सिद्धान्त व्यवहार के परम मूल्य के सिद्धान्त हैं। इन सभी सिद्धान्तों की व्याख्या तो यथास्थान की जाएगी किन्तु यहाँ पर यह बताना आवश्यक है कि सभी मूल्यात्मक विज्ञानों में मूल्य शब्द का क्या अर्थ होता है। यदि हम किसी सामान्य व्यक्ति से मूल्य शब्द का अर्थ पूछें तो वह हमें उत्तर देगा कि मूल्य वही है, जो हमारी किसी इच्छा को पूर्ण करता है। रौटी एक मूल्य है क्योंकि वह हमारी भूख को पूर्ण करती है इसी प्रकार जो भी वस्तुएं मानवीय इच्छाओं को पूर्ण करती हैं वे मूल्य हैं।

मूल्य की यह सरल परिभाषा सामान्य व्यक्ति के लिए नो ब्राह्म अवश्य है और प्राचीन काल में नैतिकता के क्षेत्र में भी इसी परिभाषा के धाधार पर विभिन्न कर्मों एवं संस्कारों का मूल्यांकन किया जाता था। अतः उन रीति-रिवाजों को सुमना जाता था जो कि किसी मानवीय इच्छा की पूर्ति करते थे। किन्तु मनुष्य के विचार के विकास के साथ-साथ मूल्य की परिभाषा भी विकसित होती गई है। मूल्य की पहली परिभाषा पर विचार करते हुए हम इस परिभाषा पर पटुच सकते हैं कि जो वस्तु मनुष्य की इच्छा की पूर्ति करती है वास्तव में वह वही होती है जो कि उसके जीवन के लिए उपयोगी होती है। मूल्य की यह दूसरी परिभाषा भी विस्तृत परिभाषा नहीं है। धाधार-विज्ञान के चिन्तकों ने मूल्य की उच्चतम परिभाषा इस प्रकार की है

“वही वस्तु अन्तिम रूप से तथा स्वयंस्व शक्ति से मूल्यवान है, जो कि व्यक्तियों को विकास प्रयत्न धारमविकास की धोर से जाती है।”<sup>१</sup> मूल्य की यह परिभाषा धाधार विज्ञान में विषय महत्त्व रखती है क्योंकि धाधार का सम्बन्ध उन सामान्य मूल्यों से नहीं है जो कि मनुष्य की व्यक्तिगत इच्छाओं की पूर्ति करते हैं। इसके विपरीत नैतिक व्यक्ति तो विषय भोग आदि और संबन्धनात्मक तृप्ति से ऊपर उठ जाता है। हम उस व्यक्ति को नैतिक नहीं कहते जो कि प्रपची पाषाणीय इच्छाओं आने-गिने तथा विषय भोग आदि की तृप्ति में संसृज हो। ऐसा व्यक्ति तो धर्मेतिक ही कहा जाएगा। इसलिये भगवद्गीता में श्रीकृष्ण ने धर्जुन को जीवन के धरम तत्त्व की धोर संकेत करते हुए,

१ “That alone is ultimately and intrinsically valuable that leads to the development of selves or to self realization.”

—Fundamentals of Ethics by Urban, 1956 Edition, page 18.

विषय भोग आदि की तुष्टि को आदर्श जीवन के विरुद्ध बताया है और कहा है कि इन पाश्चात्य प्रवृत्तियों में संलग्न व्यक्ति मष्ट होता है और आत्मविकास एवं आत्मानुभूति (Self-realization) को प्राप्त नहीं कर सकता। श्रीकृष्ण के शब्दों में

‘ध्यायतो विषयान् पुंसः सङ्गस्तेषूपजायते।

सङ्गात्सञ्जायते काम कामात्क्रोधोभिजायते ॥

क्रोधाद्भ्रमति बभ्रोहः सम्मोहात् स्मृतिविभ्रमः।

स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशोऽप्यवयति ॥’

अर्थात् “विषयों का चिन्तन करने से उनमें संगति हो जाती है। संगति से काम-वासना पैदा होती है। काम से क्रोध पैदा होता है। क्रोध से सम्मोह पैदा होता है। मोह से स्मृति भ्रष्ट हो जाती है। स्मृति के नाश होने से बुद्धि का नाश होता है और बुद्धि के नाश होने से (मनुष्य) सब कुछ का भेता है।

इस दृष्टिकोण से परम मूल्य और चरम लक्ष्य वही है जोकि मनुष्य के सर्वांगीण विकास के लिए आवश्यक होता है। प्रस्तुत पुस्तक में हम पश्चिमीय आचार-विज्ञान के विभिन्न सिद्धान्तों का मूल्यांकन इसी परम मूल्य की दृष्टि से करेंगे। हमारी आलोचना निराश्रय रूप से इसी परम मूल्य की ओर मथित होगी। अन्त में हम भारतीय आचार-विज्ञान को तुलना भी करनी होगी। उसके पश्चात् ही हम परम मूल्य के स्वल्प-संग्रह को जान सकेंगे। इससे पूरा कि हम पश्चिमीय आचार-विज्ञान के विभिन्न ग्रंथों का बिबेचन करें, हमारे लिए यह आवश्यक हो जाता है कि हम आचार-विज्ञान की अन्य विज्ञानों से तुलना करके और उनसे उसका सम्बन्ध बतलाकर आचार-विज्ञान के क्षेत्र को स्पष्ट रूप से निर्धारित करें।

### आचार-विज्ञान का अन्य विज्ञानों से सम्बन्ध

हमने ऊपर बताया है कि आचार-विज्ञान एक विधेय प्रकार का विज्ञान है और उसका दृष्टिकोण आदर्शवादी है। क्योंकि इस विज्ञान का सम्बन्ध मानवीय व्यवहार से है और व्यवहार ही मनुष्य के अनुभव का अधिकार होता है। इसलिए आचार-विज्ञान का विषय इतना विस्तृत विषय है कि उसका सम्बन्ध ज्ञान की अनेक शाखाओं से होता है। अन्य विज्ञान या मानवीय अनुभव के किसी विधेय धर्म से सम्बन्धित रहते हैं। किन्तु व्यवहार एवं क्रिया मानवीय अनुभव का सर्वोच्च होने के कारण वास्तव में एक सम्पूर्ण अनुभव हैं। अतः आचार-विज्ञान को अकुचित दृष्टि से विज्ञान भी नहीं कहा जा सकता। वह तो व्यवहार-संक्षीर्ष दर्शन है और ऐसा दर्शन है कि जिसका सम्बन्ध ज्ञान की सभी अन्य शाखाओं से एवं विज्ञानों से रहता है। कुछ विज्ञान ऐसे हैं, जिनपर कि आचार-विज्ञान कुछ सीमा तक प्राधिकार रहता है। कुछ के साथ उसका समानता का सम्बन्ध है और कुछ विज्ञान आचार-विज्ञान पर निर्भर रहते हैं। हम आचार-विज्ञान और अन्य विज्ञानों का सम्बन्ध अपने हाथ में लेते हैं। सर्वप्रथम हम भौतिक-विज्ञान तथा आचार-विज्ञान के सम्बन्ध

की व्याख्या करेंगे।

## भाषा-विज्ञान तथा भौतिक-विज्ञान

हम यह जानते हैं कि भौतिक-विज्ञान का सम्बन्ध द्रव्य की स्वरूप-व्याख्या करना तथा उसकी यतिविधि के नियमों को निर्धारित करना है। प्रथम दृष्टि से सम्भवतया सामान्य व्यक्ति यह कह सकता है कि भौतिक-विज्ञान का भाषा-विज्ञान से कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता और यदि कोई ऐसा सम्बन्ध हो तो वह केवल दूरदर्शी सम्बन्ध ही हो सकता है। मैकन्ज़ी ने भी भौतिक-विज्ञान का सम्बन्ध यद्यपि कुछ कहा है 'निस्सन्देह भाषा-विज्ञान का भौतिक-विज्ञान से उस सीमा तक परोक्ष सम्बन्ध है, जहाँ तक कि भौतिक नियमों का ज्ञान यह अभिव्यक्ति करने में समर्थ होता है कि उनका प्रभाव विभिन्न प्रकार के व्यवहार पर कैसा होगा। किन्तु इस प्रकार का ज्ञान केवल व्यवहार की विस्तृत व्याख्या पर ही प्रभाव डालता है और उन सामान्य नियमों पर नहीं जो कि हमारे व्यवहार का निर्देश करते हैं। प्राचुरिक काल में एक विद्वान व्यक्ति समुद्र तथा लक्ष्यों से कम भयभीत होगा और वृष्टि वायु तथा अशुद्ध जल से अधिक भयभीत होगा।<sup>१</sup> किन्तु भौतिक-विज्ञानों में और विशेषकर भाषा-सम्बन्धी भौतिक-विज्ञान में जो नवीन तन प्रगति हुई है, उसका प्रभाव मनुष्य के व्यवहार तथा संचार पर प्रबल होता है। भाषा-भौतिक-विज्ञान की खोज के कारण मनुष्य के पास इतनी असीम शक्ति संचित हो चुकी है कि वह यदि उस शक्ति का प्रयोग करे, तो मनुष्य-मात्र ही नहीं अपितु इस पृथ्वी पर जीवन सदा के लिए समाप्त हो जाए। मनुष्यम उद्वेगनबम आदि के आविष्कार भाषा-सम्बन्धी प्रश्न उत्पन्न कर देते हैं। यदि संचार की अवहेलना की जाए और भौतिक-विज्ञान के आविष्कारों को भाषा के नियमों से पूर्वतया मुक्त कर दिया जाए, तो जोड़े ही समय में मनुष्य की वैज्ञानिक प्रगति उसकी संस्कृति एवं उसकी युगों की पूर्वी नष्ट भ्रष्ट हो जाए। अतः भौतिक-विज्ञान तटस्थ रूप से अपने मार्ग पर नहीं चल सकता क्योंकि यह तटस्थता अमानवीय सिद्ध हो सकती है और पृथ्वी पर प्रलय का कारण बन सकती है। इस दृष्टि से भौतिक-विज्ञान को भाषा-विज्ञान से प्रेरणा प्राप्त करनी होगी। भाषा-विज्ञान का सम्बन्ध हमारी दृष्टि से भौतिक-विज्ञान से इतना अनिष्ट है कि इस सम्बन्ध की अवहेलना करना मानव-मात्र को प्राणविक हत्या के मार्ग पर चलाना है।

इसके प्रतिरिक्त यह भी कहा जाता है कि भौतिक-विज्ञान का कारणता का नियम भाषा-विज्ञान से सम्बन्ध रखता है। कारणता का भौतिक नियम यह बताता है कि कारण और कार्य सर्वत्र समान होते हैं किन्तु भाषा-विज्ञान में हम संकल्प की स्वतन्त्रता की मांगता को लेकर चलते हैं। यदि मनुष्य संकल्प करने में स्वतन्त्र है तो उसका संकल्प भौतिक वातावरण में परिवर्तन उत्पन्न करने का कारण बन सकता है। किन्तु संकल्प

स्वयं भौतिक नहीं है। यद्यपि एक घटमान कारण भौतिक परिवर्तन उत्पन्न कर सकता है। संकल्प की स्वतन्त्रता की यह सम्भावना भौतिक कारणता के नियम का विरोध करती है। इस प्रकार भौतिक-विज्ञान तथा आचार-विज्ञान इस संघर्ष के समाधान के लिए भी एक-दूसरे से सम्बन्धित होते हैं। अतः मैं यह कह देना भी उपयुक्त है कि भौतिक-विज्ञान हमें उस वातावरण की समझने में सहायता देता है जिसमें नैतिक जीवन व्यतीत किया जाता है।

## आचार-विज्ञान तथा जीव विज्ञान

जीव-विज्ञान एक प्राकृतिक एवं स्वभाववादी विज्ञान है और उसका उद्देश्य जीवन प्रक्रिया के स्वयं का अध्ययन करना है। क्योंकि आचार जीवित प्राणियों की प्रक्रिया होता है। इसलिए आचार-विज्ञान का सम्बन्ध भौतिक-विज्ञान तथा रसायनशास्त्र की प्रवेष्टा जीव-विज्ञान से अधिक घनिष्ठ होता है। किन्तु इसका धर्मिप्राय यह नहीं कि ये दोनों विज्ञान परस्पर निकटवर्ती हैं। मनुष्य की शरीर-सम्बन्धी एवं जीवन-सम्बन्धी अनेक ऐसी आवश्यकताएँ हैं जिनका मनुष्य की नैतिक आवश्यकताओं से सम्बन्ध रहता है। उदाहरणस्वरूप मनुष्य की काम-वृत्ति अनेक नैतिक समस्याओं को जन्म देती है और इन्हीं समस्याओं को सुलझाने के लिए मानवीय सभ्यता में विवाह धर्म की प्रथाएं प्रचलित हुई हैं। किन्तु जीव-विज्ञान और आचार विज्ञान का यह सम्बन्ध एक परोक्ष-सम्बन्ध ही माना जाएगा।

जीव विज्ञान में विद्यमान दो वर्गों से अनेक परिवर्तन हुए हैं और इन परिवर्तनों में डार्विन का विकासवाद विशेष महत्त्व रखता है। विकासवाद के अनुसार जीव-मात्र का कीटानु से लेकर मनुष्य तक बीरे-बीरे विकास हुआ है और उस विकास में जीव की अनेक प्रकृतियों तथा उसके विशेष व्यवहार का उसकी जीवन-सम्बन्धी आवश्यकताओं के अनुसार परिवर्तन हुआ है। कुछ विद्वानों का कहना है कि घूम-घूमन का आरम्भ भी जीवन के विकास से सम्बन्ध रखता है। घूम बही है जो जीवन को प्रोत्साहन देता है और घूमन बही है जो जीवन के लिए हानिकारक है। एम आचार-विज्ञान के परिणाम के अनुसार स्थूल स्तर के जीवों में भी नैतिक स्तर की उपस्थिति स्वीकार की जाती है। इससे यह स्पष्ट होता है कि जीव विज्ञान-सम्बन्धी विकासवाद के सिद्धान्त का आचार विज्ञान पर काफी प्रभाव पड़ा है।

जीव-विज्ञान का आचार-विज्ञान से सम्बन्ध हाथ हुए भी कुछ यह नहीं कह सकते कि इन दोनों विज्ञानों की समस्याएँ एक-दूसरे से मिलती जुलती हैं। हम जीव के आचरण जीवों के व्यवहार का नैतिक व्यवहार नहीं कह सकते। यदि जीवन को प्रोत्साहन देने वाला क्रिया-मात्र का नैतिक मान मिया जाए, तो आचार विज्ञान केवल एक प्राकृतिक विज्ञान ही बन जाएगा। इस बात का विस्तारपूर्वक विवरण तो हम यथावधान करने दें किन्तु यहाँ पर इतना कह देना पर्याप्त है कि आचार-विज्ञान को जीव-विज्ञान पर

प्राधारित करना सर्वथा असमर्थ है। जीव-विज्ञान एक स्वभाववादी विज्ञान है और प्राचार-विज्ञान का दृष्टिकोण प्रादर्शवादी है। जीव-विज्ञान का सम्बन्ध बनस्पति से लेकर मनुष्य तक सभी प्रकार की जीवन-क्रिया के अध्ययन से है जबकि प्राचार-विज्ञान केवल मानवीय धुम-धाम-सम्बन्धी और उत्-धसत्-सम्बन्धी व्यवहार का अध्ययन करता है।

## प्राचार विज्ञान तथा मनोविज्ञान

स्वभाववादी विज्ञानों में से प्राचार-विज्ञान का सबसे अधिक बनिष्ठ सम्बन्ध मनोविज्ञान से है। मनोविज्ञान एक प्राचीन तथा नवीन विज्ञान है। यह प्राचीन इसलिए है कि उसका जन्म सुक्राट प्लेटो और अरस्तू के समय से माना जाता है। यह नवीन इस लिए है कि बीसवीं शताब्दी के आरम्भ में ही इस विज्ञान ने दर्शन से सम्बन्ध विच्छेद करके प्राकृतिक विज्ञानों के क्षेत्र में प्रवेश किया है। मनोविज्ञान की घनेक परिभाषाएँ हैं जिनमें से एक के अनुसार यह माना जाता है कि मनोविज्ञान व्यवहार का विज्ञान है। अन्य परिभाषाएँ भी इस बात से सहमत हैं कि मनोविज्ञान का विषय मनुष्य की क्रियाएँ एवं उसका व्यवहार है। हम यह जानते हैं कि प्राचार-विज्ञान का विषय भी मानवीय व्यवहार है। अतः मनोविज्ञान की परिभाषा और उसका अध्ययन का विषय प्राहि स्पष्ट करते हैं कि मनोविज्ञान का सम्बन्ध प्राचार-विज्ञान से एक निकटवर्ती सम्बन्ध है।

हम यह कह सकते हैं कि प्राचार-विज्ञान का मनोविज्ञान से कम से कम उतना बनिष्ठ सम्बन्ध अवश्य है, जितना कि तर्कशास्त्र तथा सौन्दर्यशास्त्र का मनोविज्ञान से। मनोविज्ञान के विषय को अध्ययन की सरलता के लिए तीन भागों में विभक्त किया जाता है, जो निम्नलिखित हैं

- (१) ज्ञानात्मक व्यवहार (Knowing)
- (२) भावात्मक व्यवहार (Feeling)
- (३) क्रियात्मक व्यवहार (Willing or acting)

अब मनोविज्ञान हमें यह बतलाता है कि ज्ञान एवं विचार का क्या स्वरूप है तो हम जानने के लिए उत्सुक हो जाते हैं कि ज्ञान अथवा विचार को कैसे होना चाहिए। अतः मनोविज्ञान का ज्ञानात्मक ध्य हमें एक ऐसे प्रादर्शवादी विज्ञान की स्थापना करने के लिए प्रेरित करता है जिसका उत्तम विचार की यथावता को बुझना और उसका प्रादर्श बताना है। यही प्रादर्शवादी विज्ञान तर्कशास्त्र (Logic) कहलाता है। इसी प्रकार मनोविज्ञान का भावात्मक ध्य हमें यह बतलाता है कि भावात्मक व्यवहार का क्या स्वरूप है। इससे प्रेरित होकर हम यह जानने की चेष्टा करते हैं कि हमारे भावों का कैसा होना चाहिए। अतः मनोविज्ञान का यह ध्य भावों के प्रादर्शवादी विज्ञान सौन्दर्यशास्त्र (Aesthetics) की स्थापना को सम्भव बनाता है। अब मनोविज्ञान में हम स्वच्छन्द तथा सविशेषक क्रिया एवं कर्म के स्वरूप को जानने की चेष्टा करते हैं तो हमें स्वाभाविक रूप से यह जानने की उत्सुकता होती है कि हमारे कर्म को कैसे होना चाहिए। इस

प्रकार मनोविज्ञान का क्रियात्मक धर्म आचार-विज्ञान को जन्म देता है, जिसका उद्देश्य मानवीय कर्म के आदर्श का प्रतिपादन करना है।

इसमें कोई संशय नहीं कि तर्कशास्त्र सीम्ब्योसास्त्र तथा आचार-विज्ञान तीनों मूल्यपूर्ण विज्ञान हैं और इन सबका उद्गम मनोविज्ञान से होता है। एक दृष्टि से ये तीनों आदर्शवादी विज्ञान अपने-अपने अध्ययन के विषय को मनोविज्ञान के अध्ययन के विषय से प्राप्त करते हैं। अतः इन तीनों का मनोविज्ञान से सम्बन्ध एक महत्वपूर्ण सम्बन्ध है। किन्तु इसका धर्मिप्राय यह नहीं कि ये तीनों आदर्शवादी विज्ञान मनोविज्ञान की शाखाएं मात्र हैं। इन तीनों विज्ञानों का मनोविज्ञान से सम्बन्ध बतलाते समय यह स्मरण रखना चाहिए कि मनोविज्ञान एक स्वाभाविक विज्ञान है जबकि तर्कशास्त्र सीम्ब्योसास्त्र तथा आचार-विज्ञान धर्म आचार-विज्ञान आदर्शवादी विज्ञान हैं। अतः आचार-विज्ञान तथा मनोविज्ञान परस्पर सम्बन्धित होते हुए भी एक-दूसरे से विभिन्न हैं। सर्वप्रथम इन दोनों का दृष्टिकोण पृथक्-पृथक् है। दूसरे स्थान पर इनके विषय का धर्म भी विभिन्न है। मनोविज्ञान सम्पूर्ण मानवीय व्यवहार से सम्बन्ध रखता है, जबकि आचार-विज्ञान मनुष्य के क्रियात्मक व्यवहार के अध्ययन तक ही सीमित रहता है।

इन विभिन्नताओं के होते हुए भी हम यह कह सकते हैं कि तर्कशास्त्र तथा सीम्ब्योसास्त्र अस ही मनोविज्ञान की व्यवहृत्ना करें, किन्तु आचार-विज्ञान मनोविज्ञान से कदापि सम्बन्ध-विच्छेद नहीं कर सकता। एक तर्कशास्त्री विचार के वास्तविक स्वरूप को जान बिना ही तर्क में प्रवीण हो सकता है। इसी प्रकार एक विचारक के लिए भी यह धर्मिबाध नहीं है कि वह भावात्मक व्यवहार की मनोवैज्ञानिक व्याख्या जानता हो किन्तु आचार-विज्ञान मनुष्य के क्रियात्मक व्यवहार की व्याख्या किए बिना व्यवहार का आदर्श प्रतिपादित नहीं कर सकता। मनोविज्ञान हमें यह बतलाता है कि मनुष्य के व्यवहार का क्या स्वरूप है, एवं मनुष्य के क्रिया करने की क्षमताएं कौन-कौन-सी हैं। आचार-विज्ञान हमें यह बताता है कि मनुष्य को क्रियात्मक व्यवहार किस प्रकार करना चाहिए। जब तक कि हम किसी व्यक्ति की क्रियात्मक क्षमता का न जान लें हम उनके क्रियात्मक व्यवहार के लिए कोई आदर्श स्थापित नहीं कर सकते। यदि हम ऐसा करें तो यह व्याय संभव नहीं होगा।

मनोविज्ञान के ऊपर दिए गए विवेचन से यह स्पष्ट है कि इनके सभी मनोवैज्ञानिक व्याख्याएं हैं, जिनके नैतिक समस्याओं से सम्बन्ध रखती हैं। मनुष्य के व्यवहार के लिए आदर्श स्थापित करने में पुनः यह जानना आवश्यक है कि मानवीय क्रिया का क्या स्वरूप है। उदाहरणस्वरूप आचार-विज्ञान में नैतिक मुग़ाहार की यह धारणा है कि मनुष्य की इच्छाओं का आदर्श मुख ही होना चाहिए। कुछ नैतिक मुग़ाहारी एम. डे. जो इस दृष्टि कोष की पूर्ण मनोवैज्ञानिक मुग़ाहार से करत हैं। मनोवैज्ञानिक मुग़ाहार के अनुसार हमारी इच्छा स्वभाव से मुख की ही धर्म बनती है। यदि इच्छा का मनोवैज्ञानिक विस्मय मनोवैज्ञानिक मुग़ाहार का धर्मोचित कर दे तो उसपर आधारित नैतिक मुग़ाहार



भी अप्रमाणित हो जाता है। इच्छा संकल्प प्रेरणा तथा क्रिया आदि का मनोवैज्ञानिक अध्ययन आचार-विज्ञान के लिए इतना आवश्यक है कि कुछ आचार-विज्ञान के विद्वानों ने इस अध्ययन को आचार-विज्ञान का अनिवार्य अंग माना है। यद्यपि हम कह सकते हैं कि आचार विज्ञान काफी सीमा तक अपनी समस्याओं को सुलझाने के लिए मनोविज्ञान पर निर्भर रहता है।

### आचार-विज्ञान तथा समाज-विज्ञान

मनोविज्ञान के पश्चात् आचार-विज्ञान यदि किसी अन्य विज्ञान की सहायता प्राप्त करता है, तो वह समाज-विज्ञान है। समाज-विज्ञान का मुख्य उद्देश्य मनुष्यों के समूह एक समाज का अध्ययन करना है। यह विज्ञान कुछ समय पहले ही पनपा है। इसका क्षेत्र इतना विस्तृत है और इसकी समस्याएं इतनी अनिश्चित हैं कि इसकी सीमा बढ़ करना बहुत कठिन हो जाता है। प्रायः धर्मशास्त्र तथा राजनीतिशास्त्र की समस्याएं भी समाज-विज्ञान की परिधि में आ जाती हैं। किन्तु समाज-विज्ञान विशेषकर सामाजिक संस्थाओं रीति-रिवाजों विवाह आदि तथा अन्य सामाजिक संस्कारों के विकासका अध्ययन करता है। यद्यपि इसका दृष्टिकोण मुख्यतया ऐतिहासिक रहता है और यह विज्ञान स्वभाववादी विज्ञानों की धोनी में रखा जाता है। आचार-विज्ञान निस्संदेह धारकवादी विज्ञान होने के नाते समाज विज्ञान से विभिन्न अवश्य है किन्तु दृष्टिकोण की विभिन्नता के होते हुए भी इन दोनों विज्ञानों में अध्ययन के विषय की समानताएं बहुत अवश्य हैं। यदि नैतिकता के इतिहास पर दृष्टि डाली जाए, तो आचार का सर्वप्रथम धारक हमें सामाजिक रीति-रिवाजों और आदि आदि के बन्धनों और कड़वाहट संस्कारों में मिलेगा। इतिहास इस बात का साक्ष्य है कि मनुष्य में उत्कर्षात्मक नैतिकता का विकास धीरे-धीरे हुआ है। यद्यपि मानव-मान के नैतिक व्यवहार के लिए उचित धारक स्थापित करने से पूर्व यह मानना भी आवश्यक हो जाता है कि धर्तीत में सामाजिक नैतिकता के रूप में मनुष्य किन धारकों के आधार पर व्यवहार करता बसा आया है। दूसरे धर्मों में आचार-विज्ञान का कोई भी सिद्धान्त अब तक प्रतिपादित नहीं किया जा सकता जब तक कि समाज-विज्ञान की सहायता से धर्तीत तथा वर्तमान की सामाजिक संस्थाओं तथा संस्कारों का विस्तारपूर्वक अध्ययन न कर लिया जाए। इस दृष्टि से आचार विज्ञान समाज-विज्ञान पर काफी सीमा तक निर्भर रहता है।

आचार-विज्ञान का समाज-विज्ञान से इस प्रकार का निकटतम सम्बन्ध है कि आचार-विज्ञान पर किसी भी प्रत्येक पुस्तक में नैतिकता का सामाजिक दृष्टिकोण प्रस्तुत रहता है। यह कहा जा सकता है कि समाज-विज्ञान का दृष्टिकोण सामूहिक रहता है, जबकि आचार-विज्ञान का दृष्टिकोण सामान्य होते हुए भी इस दृष्टि से व्यक्तिगत होता है कि उसके द्वारा प्रतिपादित धारक जनसाधारण पर व्यक्तिगत रूप से लागू होता है। समाज-विज्ञान में सामूहिक रीति रिवाजों का अध्ययन तो किया

पाता है किन्तु उसमें इनके धुम धमधुम धीर सत्-असत् होने के प्रति धामोचना नहीं की जाती क्योंकि समाज-विज्ञान मूल्यात्मक होकर तथ्यात्मक होता है। धाचार-विज्ञान में जो धार्य प्रतिपादित किए जाते हैं धीर धिमकी धामोचना की जाती है वे प्रत्येक ध्यक्ति के जीवन को उदात्त बनाये का साधन होते हैं। यदि धाचार-विज्ञान के इस उद्देश्य का धिसेपन किया जाए, तो हम इस परिणाम पर पहुँचेंगे कि प्रत्येक ध्यक्ति का नैतिक होना वास्तव में समूह एवं समाज की उन्नति के लिए उपयोगी होता है। धाचार विज्ञान में जो धार्य ध्यक्ति के लिए प्रस्तुत किया जाता है वह वास्तव में सामाजिक उद्देश्य से प्रेरित होता है।

नैतिकता की मुख्य समस्या सामाजिक समस्या कहरी जा सकती है। धाचार विज्ञान प्रत्येक ध्यक्ति के लिए कर्तव्य निर्धारित करता है धीर उन कर्तव्यों से सम्बन्धित उनके अधिकारों को भी प्रतिपादित करता है। यह कर्तव्य धीर अधिकार वास्तव में ध्यक्ति धीर समाज के परस्पर सम्बन्ध धीर उत्तरदायित्व को धिमिव्यक्त करत है। इसी प्रकार जब किसी नैतिक सिद्धान्त को बाङ्गनीय प्रमाणित करने की चेष्टा की जाती है तो उसे समाज के लिए अधिक उपयोगी सिद्ध किया जाता है। उदाहरणस्वरूप नैतिक सुखवाद के समर्थक जे० एच० मिल का कहना है कि मानवीय जीवन का उद्देश्य अधिक से अधिक ध्यक्तियों के लिए अधिक से अधिक सुख बुटाना है। सुखवादी नैतिक सिद्धान्त में ध्यक्ति धीर समाज के बिच्छु सुख के बिरोध की समस्या खड़ी हो जाती है। इसी प्रकार धीन के धारमानुभूति एवं धारमविकास के नैतिक सिद्धांत में भी ध्यक्ति धीर समाज-सम्बन्धी समस्या को मुलभाने का प्रयत्न किया गया है। नैतिक सिद्धान्तों को प्रतिपादित करने के पश्चात् धाचार-विज्ञान का ध्यान जब इन सिद्धान्तों को जीवन में लागू करने की चेष्टा करता है तो उसके धामन धारितोषिक धीर बन्ध धारमहत्या मृत्यु-बन्ध विवाह धादि की सामाजिक समस्याएं खड़ी हो जाती हैं। इन समस्याओं को मुलभाने के लिए समाज-विज्ञान का धम्ययन धरयन्त उपयोगी सिद्ध होता है।

### धाचार-विज्ञान तथा तक्यास्त्र

धमी तक हमने धाचार-विज्ञान का सम्बन्ध केवल स्वधाबकारी विज्ञानों में ही बतसाया है। इस सभी विज्ञानों का धाधार विज्ञान के लिए धाहृत्य इसलिये है कि उनमें धधमयन से धाचार-विज्ञान की समस्याओं का मुलभान म सुधमता रहती है। धार्य वाली विज्ञानों में त तक्यास्त्र ही एक ऐसा विज्ञान है जिसका सम्बन्ध धाचार-विज्ञान से निकटतम माना जा सकता है। मीं तो तक्यास्त्र सभी विज्ञानों का धाधार माना जाता है। उसका कारण यह है कि तक्यास्त्र ही ऐसा विज्ञान है जो हमें बतसाता है कि यथाधे बिचार के धाधारभूत नियम क्या हैं। प्रत्येक विज्ञान चाहे, वह स्वधाबकारी हो चाहे धार्य वाली धधार्थ बिचार का प्रयोग करता है धीर इसलिये उस तक्यास्त्र की सहायता लेनी पड़ती है। इस दृष्टि में तो धाधार विज्ञान धम्य विज्ञानों की भांति तक्यास्त्र में तबधित

है ही। इसके अतिरिक्त प्राचीन काल से ही तर्कशास्त्र और भाषा-विज्ञान का इतना गनिष्ठ सम्बन्ध रहा है कि कुछ विद्वानों ने सबापार को सर्वत्र तर्क पर आधारित ही माना है।

सुकरात ने सर्वप्रथम विचारकों का ध्यान नैतिकता एवं धर्म की ओर आकषित किया। जैसाकि हमने पहले कहा है सुकरात के अनुसार धर्म को ज्ञान ही माना गया है और यह ज्ञान तर्क पर आधारित बौद्धिक ज्ञान है। इसी प्रकार यूनानी काल के विख्यात नैतिक दार्शनिकों 'स्टायकस' ने तर्क (Reason) को ही जीवन का आधार स्वीकार किया। प्राधुनिक युग में यूरोप के उन्नततम दार्शनिक कांट ने अपना सम्पूर्ण दर्शन तर्कसमक प्रालापना के आधार पर प्रतिपादित किया विशेषकर मानव-मान के लिए नैतिक आदर्श प्रस्तुत करते समय कांट ने केवल-मान तर्क को ही धर्म माना है। उसके अनुसार तर्क-संगत कर्म ही नैतिक कर्म है। जो कर्म तर्क-संगत नहीं हैं वही अवाञ्छनीय और अनैतिक है। हम आगे चलकर कांट के इस महान सिद्धांत का विस्तारपूर्वक अध्ययन करेंगे। यहाँ पर केवल इतना कह देना पर्याप्त है कि तर्क को अनेक विद्वानों ने सबापार का आधार माना है।

ऊपर दिए गए विवेचन से यह स्पष्ट है कि भाषा-विज्ञान और तर्कशास्त्र का परस्पर सम्बन्ध अगमिन्न और अद्वितीय है। किन्तु इनके इस निकटतम सम्बन्ध से हमें इस बात धारणा में नहीं पड़ जाना चाहिए कि भाषा-विज्ञान और तर्कशास्त्र एक-दूसरे के पर्यावर्तकी हैं। इस सम्बन्ध में यह स्मरण रखना आवश्यक है कि भाषा-विज्ञान एक स्वतन्त्र विज्ञान है। इसी प्रकार तर्कशास्त्र भी भाषा-विज्ञान से पृथक् स्वतन्त्र अस्तित्व रखनेवाला विज्ञान है। दोनों विज्ञान आदर्शवादी अवस्था हैं किन्तु तर्क का सम्बन्ध विचारों के प्रमूर्त नियमों से है जबकि भाषा-विज्ञान का सम्बन्ध ठोस जीवन के मार्गदर्शन से है। तर्कशास्त्र सर्वथा सैद्धांतिक है जबकि भाषा-विज्ञान व्यावहारिक दृष्टिवाला है। तर्कशास्त्र औपचारिक (Formal) है जबकि भाषा-विज्ञान मनुष्य के अन्तःकरण और सम्भावना से सम्बन्ध रखता है।

## भाषा-विज्ञान और सौन्दर्यशास्त्र

सौन्दर्यशास्त्र भी आदर्शवादी विज्ञान है और भाषा-विज्ञान की भाँति मूल्यात्मक दृष्टिकोण रखता है। इन दोनों में अन्तर केवल इतना है कि यहाँ भाषा-विज्ञान ध्रुव एवं द्विध को चरम सक्षय मानकर चलता है, यहाँ सौन्दर्यशास्त्र सुन्दरम् एवं सौन्दर्य को अन्तिम सक्षय मानता है। जैसाकि हमने आरम्भ से कहा है तर्कशास्त्र भाषा-विज्ञान तथा सौन्दर्यशास्त्र तीनों अगम्य सत्य द्विध सुन्दरम् को प्रतिपादित करते हैं। ध्रुव एवं परम ध्रुव का अध्ययन सौन्दर्य के अध्ययन से सम्बन्ध अवस्था रखता है, सम्भावना को सुन्दर भावना और सम्भरित को सुन्दर परिण कहा जाता है। यूनानी दार्शनिक तो ध्रुव और सुन्दर को एक ही धारणा के दो नाम मानते थे। प्राधुनिक काल में भी जब

यह कहा जाता है कि प्रमुख व्यक्ति का जीवन सुन्दर है, तो उसका परिप्राय यह होता है कि वह व्यक्ति भौतिक दृष्टिकोण से ऊँचा है। किन्तु जब हम इस प्रकार सौन्दर्य और धुम को समान मानते हैं तो सौन्दर्य का अर्थ भौतिक सौन्दर्य नहीं होता। अतः धाधार-विज्ञान तथा सौन्दर्यशास्त्र का सम्बन्ध इस प्रकार का नहीं कि हम सुन्दर तथा धुम को समान मान लें। हम प्रायः देखते हैं कि ससार में जो कुछ बाहर से सुन्दर चीज़ें हैं वह भौतिक विकास तथा प्राथमिक उन्नति के लिए प्रायः हानिकारक होता है। यदि हम सौन्दर्य का अर्थ आन्तरिक सौन्दर्य मानकर लें तो धाधार-विज्ञान और सौन्दर्यशास्त्र का सम्बन्ध वांछनीय माना जा सकता है। वास्तव में सौन्दर्य का सम्बन्ध मनुष्य के आभात्मिक अर्थ से होता है जबकि धुम का सम्बन्ध उसके क्रियात्मक अर्थ से होता है।

एक सामान्य व्यक्ति में भाव तथा कर्तव्य दोनों का समन्वय होना चाहिए। किन्तु यदि भाव और कर्तव्य में संघर्ष हो जाए तो भौतिक दृष्टि से कर्तव्य को भाव से ऊँचा माना जाएगा। यही कारण है कि कर्तव्यपरायण व्यक्ति को सौन्दर्य की प्रशंसा नहीं करनी पड़ती है। निष्काम कर्मयोग में बाधनाओं का नियन्त्रण करके संयम के धाधार पर, फल की इच्छा को त्यागकर, कर्म करना ही सर्वोत्तम माना गया है। अतः धाधार-विज्ञान और सौन्दर्यशास्त्र एक-दूसरे के संघर्ष में भी जा सकते हैं। उनके संघर्ष का अन्त तभी हो सकता है जब सौन्दर्य को भी भौतिक न मानकर अन्तःस्थ अर्थ प्राथमिक मान दिया जाए। हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि मनुष्य का जीवन ज्ञान भाव तथा क्रिया तीनों का समन्वय है और उसके सर्वांगीण विकास के लिए अत्यंत शिवं सुन्दरम् तीनों का समान महत्त्व है। हम प्रायः बसकर देखते कि धाधार-विज्ञान में प्रतिपादित आत्मभूति का सिद्धान्त इसी प्रकार के समन्वयात्मक जीवन को ही सर्वोत्तम मानता है। मयबद्धीता में ज्ञान-मार्ग, भक्ति-मार्ग और कर्म-मार्ग तीनों का प्रतिपादन किया गया है। ज्ञान-मार्ग अत्यंत को भक्ति-मार्ग सुन्दर को और कर्म-मार्ग शिवं को धाधार मानकर बसता है। किन्तु मयबद्धीता में भी इन तीनों मार्गों को एक-दूसरे का विरोधी नहीं माना गया। उसका कारण यही है कि मनुष्य में ज्ञान भाव और कर्म तीनों उपस्थित होते हैं और इनमें से किसीको भी नृपक नहीं किया जा सकता। अतः अन्तःस्थ धाधार-विज्ञान तथा सौन्दर्यशास्त्र दोनों एकसाथ चलते हैं।

## धाधार विज्ञान तथा अर्थशास्त्र

अर्थशास्त्र सामाजिक विज्ञानों में से एक महत्त्ववासी विज्ञान है। अर्थशास्त्र को राजनीतिक इष्ट का अग्रिम अर्थ माना जाता है। अर्थशास्त्र की एक सर्वत्रिय परिभाषा के अनुसार “अर्थशास्त्र सम्पत्ति से सम्बन्धित व्यक्ति के व्यवहार का अध्ययन है।” दूसरे अर्थ में इस विज्ञान में सम्पत्ति की जीवन का अर्थ माना जाता है। अतः इसका ध्येय सम्पत्ति के उत्पादन वितरण तथा उपभोग की समस्याओं को मुक्त करना है। सम्पत्ति के उत्पादन का अर्थ उन यन्त्रों का उत्पादन करना है जिनका कि मनुष्य के उत्पत्तियों से

सम्बन्धित मनुष्य हो। धर्मार्थ जो मनुष्य के विशेष उद्देश्यों की पूर्ति करते हों जैसाकि धर्म कपड़ा लोहा आदि। ऐसी वस्तुओं को धर्मशास्त्र में सुख (Goods) एवं उद्देश्मात्मक सामग्री कहा जाता है। इस प्रकार हम देखते हैं कि धर्मशास्त्र का सम्बन्ध मनुष्य के सामान्य उद्देश्यों एवं सध्यों से होता है। इसके विपरीत व्यापार-विज्ञान जीवन के परम सत्य को प्रतिपादित करता है। मरु धर्मशास्त्र के मुख्य साधन-मात्र होते हैं, जबकि व्यापारशास्त्र का मुख्य स्वसत्य धीर श्रेय होता है। धर्मशास्त्र को इसलिये व्यापार विज्ञान की अपेक्षा गौण माना जाता है। धर्मशास्त्र के मुख्य जीवन कपड़ा आदि इसलिये गौण हैं कि ये सभी जीवन के परम सत्य की प्राप्ति के साधन बन सकते हैं। व्यापार विज्ञान धीर धर्मशास्त्र के सम्बन्ध में धर्मशास्त्र ही व्यापार-विज्ञान पर निर्भर रहता है। धर्मशास्त्री के लिए यह जानना आवश्यक है कि किस देश एवं समाज के लिए वह धार्मिक सिद्धान्त निर्धारित करना चाहता है, उस समाज का व्यापार कैसा है और उसके नैतिक उद्देश्य कैसे हैं।

धर्मशास्त्र के व्यापार-विज्ञान से सम्बन्ध की व्यवहसना की गई है और इस भ्रान्ति को प्रथम विद्या गया है कि सम्पत्ति एक स्वतन्त्र उद्देश्य है। किन्तु यह भ्रामक धारणा प्राधुनिक वाणिज्य-सम्पत्ता (Commercial Civilization) का कारण बन गई है और धर्म्य स सम्म देश भी सम्पत्ति के मोह में मानवता की हत्या कर रहे हैं। एक अमेरिकन धार्मिक ने पश्चिमीय सम्पत्ता की निर्धयता को निम्नलिखित उदाहरण द्वारा धमिभ्यक्त किया है

एक बार अमेरिका की सभी मोटर-कम्पनियों के सब्सिडो के सम्मेलन में यह प्रश्न उठा कि अमेरिका के बड़े-बड़े नगरों की सड़कों में कुर्बटनाओं को रोकने के लिए कुछ परिवर्तन कर दिए जाएं, ताकि कुर्बटनाओं के द्वारा प्राप्त लोगों तथा मृत व्यक्तियों के परिवारों को क्षति-पूर्ति के रूप में धन न देना पड़े। जब इस रोकथाम के लिए योजना बनाई गई तो यह अनुमान लगाया गया कि बितना धन प्रत्येक वर्ष क्षति-पूर्ति के लिए दिया जाता था उसकी अपेक्षा रोकथाम का प्रबन्ध करने के लिए कुछ सहस्र डॉलर का धार्मिक व्यय होगा। मरु सम्मेलन ने कुर्बटनाओं की रोकथाम के प्रबन्ध करने के प्रस्ताव को प्रस्वीकृत कर दिया। इसके पश्चात्कि हम प्रतिदिन समाचारपत्रों में पढ़ते हैं कि कुछ पश्चिमीय देशों में बाजार के भावों को ऊँचा रखने के लिए लाखों मन धान तथा धन्य साध-पदार्थों को नष्ट कर दिया जाता है। ऐसा करना धर्मशास्त्र की दृष्टि से भले ही उप योगी हो किन्तु जब जीवन के अनेक देशों में बीमता और मूख हो ऐसे प्रवासों को हम कहापि नैतिक नहीं कह सकते।

हमें यह नहीं भूल जाना चाहिए कि सम्पत्ति मनुष्य के लिए है न कि मनुष्य सम्पत्ति के लिए। मनुष्य जाने के लिए नहीं जीता अपितु जीवित रहने के लिए जाता है। न ही केवल इतना अपितु हृदयों और बासनाओं की तृप्ति-मात्र ही मनुष्य को मुखी नहीं बनाती। इसी दृष्टिकोण को सामने रखते हुए ही कहा गया है, "एक मृत मूषर होने की

अपेक्षा एक अतृप्त सुकरात बनना भेद्यतर है।<sup>१</sup> इस धारणा का प्रसार तभी हो सकता है जबकि धर्मशास्त्र को नैतिकता पर आधारित किया जाए और सम्पत्ति को लक्ष्य न मानकर साधन ही माना जाए। सीमाव्यवस्था धर्मशास्त्र की धार्मिक धारणाएं परिकल्पित हो रही है। एक भारतीय धर्मशास्त्री डाक्टर मेहता ने यह नवीन सिद्धान्त प्रस्तुत किया है कि धर्मशास्त्र का यह एक समाज की आवश्यकताओं को बढ़ावा नहीं प्रपितु उनको कम करना होना चाहिए। वास्तव में यह धारणें भारत की प्राचीन त्याग और अपरिग्रह की भावना पर आधारित है। महात्मा गांधी ने भी आवश्यकताओं को कम करने के धारणों को सर्वोत्तम धार्मिक धारणें माना है। महात्मा गांधी का धार्मिक दृष्टिकोण निस्सन्देह धारार विज्ञान पर आधारित है और केवल यही दृष्टिकोण विश्व को भविष्य में सुखों से मुक्त कर सकता है। धार्मिक विनाश भावें इसी धारणों को लेकर ही मूढता यज्ञ के द्वारा जन-कल्याण में प्रवृत्त हैं। पश्चिम में यदि भारत से कुछ सीखना है वह अपरिग्रह है। अपरिग्रह की भावना ही संसार को हिंस्रत्मक साम्यवाद से सुरक्षित कर सकती है। साम्यवाद केवल धन तथा वस्त्र को मनुष्य की अन्तिम आवश्यकताएं मानकर हिंसा का प्रयोग करके भी धार्मिक समानता का बम भरता है। इसके विपरीत पूंजीवाद निर्धनों तथा अतृप्त व्यक्तियों की धनहेमता करके धार्मिक होड़ को मनुष्य का अन्तिम अधिकार मानता है और इस प्रकार मानवीय मूल्यों की ओर से धारणें मूढ़ होता है। किन्तु अपरिग्रह का सिद्धान्त मनुष्य को संसार होने की प्रेरणा देता है और बिना हिंस्रत्मक रीतियों को अपनाए, धार्मिक साम्य तथा सामाजिक समता के उद्देश्यों की पूर्ति करने की चेष्टा करता है। इसी कारण यह नैतिकता पर आधारित धार्मिक धारणें साम्यवाद तथा पूंजीवाद को समन्वित करने की चेष्टा करता है।

### धारार-विज्ञान तथा राजनीतिशास्त्र

राजनीतिशास्त्र भी धारार-विज्ञान से अनिच्छ सम्बन्ध रखता है। मूलानी बाई निकों के समय से ही राजनीतिशास्त्र को विषय गृह्यत्व प्राप्त है। सुकरात के समय से पूर्व ही एथेन्स नगर के निवासियों को अल्प नागरिक बनने की शिक्षा दी जाती थी। धर्म के धारार का यह एक व्यक्ति को समाज का धारणें सहस्य बनाना माना जाता था। वास्तव में धरतू का यह कहना सत्य है कि मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है। धर्म इस व्यक्ति के कर्तव्यों को निर्धारित करते समय उस समाज की धनहेमता नहीं कर सकते जिससे कि वह सम्बन्धित है। जो धारणें व्यक्ति के लिए निर्धारित किया जाता है वह समाज के अनुकूल होना चाहिए, जिसका कि यह व्यक्ति एक अन्तिम मर्म है। प्राचीन काल में राजनीति को ही समाज तथा राज्य का विज्ञान माना जाता था। धरतू ने तो मनुष्य

१ It is better to be a Socrates dissatisfied than to be a pig satisfied.

के सामाजिक धर्म पर इतना बल दिया है कि उसने आचार-विज्ञान को राजनीतिशास्त्र का भग माना है।

प्राधुनिक समय में हम यह तो नहीं कह सकते कि आचार-विज्ञान राजनीतिशास्त्र का भग है क्योंकि राजनीतिशास्त्र की प्राधुनिक परिभाषा उसे इतना व्यापक कम नहीं देती बिना कि धरस्तू के समय दिया जाता था। किन्तु राजनीतिशास्त्र का आचार निस्सन्देह दर्शन माना जाता है। राजनीति के सिद्धान्तों का प्रतिपादन करनेवासे शार्सनिक प्लेटो हाब्स क्वो तथा कार्समार्स जैसे विद्वान माने जाते हैं। इन विद्वानों ने समाज की व्यवस्था बनाए रखने के लिए नैतिक प्रेरणा के आधार पर ही मनुष्य की समानता स्वतन्त्रता तथा उसके प्राप्त्यार्थ (Equality Liberty Fraternity) पर बल दिया। ये भावनाएँ ही राजनीतिक विचारधारा का आधार हैं। पण वैज्ञानिक दृष्टि से राजनीतिशास्त्र आचार-विज्ञान पर आधारित सिद्ध होता है।

व्यावहारिक दृष्टि से भी राजनीतिशास्त्र के लिए आचार-विज्ञान पर निर्भर रहना ही मानव-समाज के लिए कल्याणकारी है। प्राधुनिक समय में राजनीति को इसलिए दृष्टिमाना जाता है कि उसमें अनैतिकता तथा अन्धधर्म प्रविष्ट हो गया है। इसलिये एक पश्चिमी विद्वान ने कहा है “एक बुद्धिमान व्यक्ति का अन्तिम आशय राजनीति ही होता है।”<sup>१</sup> इसमें कोई सन्देह नहीं कि राजनीति में अनैतिकता की काफी मात्रा उपस्थित है और इसकी कड़ी आलोचना भी की जा रही है, परन्तु इसका अन्तिमार्थ यह नहीं कि राजनीति को बर्मे एवं नैतिकता पर आधारित नहीं किया जा सकता। इतिहास में ऐसे अनेक उदाहरण हैं जो इस बात को प्रमाणित करते हैं कि सत्य पर आधारित राजनीति अन्त में विजयी होती है। भारत के सम्राट अशोक महान ने अहिंसा पर आधारित राजनीति का आचरण किया और उसने बिना युद्ध के एशिया-मर में भारतीय साम्राज्य स्थापित किया। प्राधुनिक समय में भी महात्मा गांधी के नेतृत्व में भारतीयवासियों ने सत्य और अहिंसा पर आधारित राजनीति के द्वारा ब्रिटेन साम्राज्य का अन्त किया। ये उदाहरण इस बात को प्रमाणित करते हैं कि नैतिकता पर आधारित राजनीति सकल और सदावर्ती राजनीति होती है। भारतीय संस्कृति के अनुसार राजनीति का धर्म दृढ़तापूर्वक सन्मार्ग पर चलना है। श्री अर्जुन हरि ने बर्मेवान राजनीतिज्ञ के लक्ष्यों को निम्नलिखित श्लोक में अभिव्यक्त किया है

‘निन्दन्तु नीतिनिपुणा यदि वा स्तुवन्तु,  
सक्मी समाधिपतु, नष्कन्तु वा मयेष्टम्।  
अथैव वा मरणमस्तु युवान्तरे वा  
व्याप्यात् पथं प्रविचसन्ति पथं न धीरा॥”

अर्थात् “राजनीति में निपुण लोग चाहे निवा करें अथवा स्तुति सक्मी अपनी इच्छा के

अनुसार घर में आए घबरा चली जाए चाहे मृत्यु हो जाए चाहे दुर्गों के बाढ़ हो जैसे बान नीतिज्ञ (इन परिस्थितियों में) म्याय के मार्ग से एक पग भी पीछे नहीं हटते।<sup>१</sup>

वर्तमान राजास्वी में पिछले दो महायुद्धों ने राजनीतिज्ञों को विश्व-शांति स्थापित करने के लिए, सफल संस्थाओं का निर्माण करने पर बाध्य कर दिया है। कोई भी अन्तर्राष्ट्रीय संस्था उस समय तक विश्व में अन्तर्राष्ट्रीय भावना उत्पन्न नहीं कर सकती जब तक कि वह मनुष्य की नैतिक प्रवृत्तियों को प्रेरित न करे। कुछ विद्वान विश्व राज्य को विश्व-शांति का एकमात्र साधन मानते हैं, किन्तु विश्व-राज्य की स्थापना स्वयं अभी हो सकती है जब मानव-मात्र की नैतिकता कायम हो जाए। राजनीति और भाषार-विज्ञान का सम्बन्ध ऐसा है कि हम राजनीति के द्वारा नैतिकता नहीं बनवा सकते। जैसाकि हमने पहले भी कहा है, 'संसद् का विधान मनुष्य को नैतिक नहीं बना सकता। सच्ची नैतिकता अन्तःकरण से प्रवाहित होती है।'<sup>२</sup> हमारे घरों में नैतिकता राजनीति पर आधारित नहीं हो सकती अपितु राजनीति नैतिकता पर आधारित हो सकती है और होनी चाहिए।

### भाषार विज्ञान का तत्त्व-दर्शन से सम्बन्ध

अभी तक हमने भाषार-विज्ञान का विभिन्न विज्ञानों से सम्बन्ध बतलाया है। धारम्भ में भाषार-विज्ञान का परिचय देते हुए, हमने भाषार-विज्ञान की दार्शनिक पृष्ठ-भूमि पर प्रकाश डाला था। उस पृष्ठभूमि और ऊपर दिए गए विवेचन से यह स्पष्ट है कि भाषार-विज्ञान विज्ञान होने की अपेक्षा एक दार्शनिक अध्ययन है। अतः विषय प्रवेश के प्रारम्भ को उस तक पूर्ण नहीं माना जा सकता जब तक कि भाषार-विज्ञान का तत्त्व दर्शन और धर्म (Metaphysics and Religion) से सम्बन्ध नहीं बतला दिया जाए। धर्म की अपेक्षा तत्त्व-दर्शन का भाषार-विज्ञान से सम्बन्ध बतलाना इसलिए अधिक आवश्यक है कि भाषार विज्ञान तत्त्व-दर्शन पर आधारित है जबकि वह धर्म पर पूर्णतया आधारित नहीं है। भाषार-विज्ञान की अनेक ऐसी समस्याएँ हैं जो तत्त्वारम्भक हैं, इस लिए भाषार-विज्ञान तथा तत्त्व-दर्शन के सम्बन्ध को स्पष्ट करना निताम्ब आवश्यक है। ऐसा करने के लिए हम पहले अधिष्ठान में तत्त्व-दर्शन के विषय पर प्रकाश डालना चाहिए।

तत्त्व-दर्शन का मुख्य विषय विश्व की आधारभूत सत्ता के स्वरूप को प्रतिपादित करना है। दर्शन के इतिहास में अनेक तत्त्वारम्भक सिद्धान्त प्रस्तुत किए गए हैं। इन सभी सिद्धान्तों में विश्व की आधारभूत सत्ता के प्रति व्यापक व व्यापक दृष्टिकोण प्रस्तुत किए हैं। किन्तु आज तक कोई भी दार्शनिक ऐसा सिद्धान्त प्रस्तुत नहीं कर सका जो सर्वमान्य हो। तत्त्व-दर्शन की मुख्य समस्याएँ एवं प्रश्न ये हैं—क्या द्रव्य विश्व की आधार

१ "Acts of parliament cannot make men moral True morality rises from within.



भूत सत्ता है ? क्या आत्मा विद्युत् की आधारभूत सत्ता है ? क्या भौतिक मूल्य के पश्चात् आत्मा बनी रहती है ? क्या मनुष्य का संकल्प स्वतन्त्र है ? क्या ईश्वर का अस्तित्व है ? इन समस्याओं में से ईश्वर के अस्तित्व की समस्या संकल्प की स्वतन्त्रता की भावस्थ कता तथा आत्मा के अमरत्व की समस्या तीन ऐसी समस्याएँ हैं जिनका सम्बन्ध आचार विज्ञान से रहता है। कांट ने अपना नैतिक सिद्धान्त प्रतिपादित करते समय संकल्प की स्वतन्त्रता ईश्वर के अस्तित्व तथा आत्मा के अमरत्व को आधार की तीन आधारभूत मान्यताएँ माना है। उसका कहना है कि नैतिकता एक सार्वत्रिक है, जिसमें व्यक्ति से व्यक्ति की भावना रहती है। ऐसी भावना तभी हो सकती है जबकि व्यक्ति में संकल्प की स्वतन्त्रता हो। कांट के अनुसार, जब हम यह कहते हैं कि धनिक व्यक्ति को धनिक व्यवहार करना चाहिए, तो इसमें यह तथ्य निहित रहता है कि वह व्यक्ति धनिक व्यवहार करने की समता रखता है, अर्थात् संकल्प की स्वतन्त्रता रखता है। इसी प्रकार कांट का कहना है कि नैतिक कर्म के बनें यं हमें अपने कर्मानुसार सुख या दुःख का फल मिलता है। अतः हमारे कर्मों का फल देने के लिए एक ऐसी उच्च बौद्धिक सत्ता होनी चाहिए, जो हमें हमारे कर्मों का फल प्रदान करती है। यह सत्ता निस्सन्देह ईश्वर है।

हमारे कर्मों का फल इतना अधिक होता है कि वह हमें एक ही जीवन में नहीं मिल सकता। इससे यह स्पष्ट होता है कि धार्मिक मूल्य के पश्चात् भी हमारी आत्मा उपस्थित रहती है। अतः आत्मा की अमरता भी नैतिक जीवन की आधारभूत मान्यता है। अगर दिए गए विवेचन से यह स्पष्ट है कि तत्त्व-वर्धन का आधार-विज्ञान से बहुत अलग सम्बन्ध है। वस्तुतः आधार-विज्ञान तात्त्विक पृष्ठभूमि पर आधारित रहता है। तत्त्व-वर्धन जब हमें विश्व के प्रति एक विशेष दृष्टिकोण प्रदान करता है जो वही दृष्टि कोण हमारे आधार का भी मार्ग-वर्धन करता है। एक भौतिकवादी दृष्टान्त 'खाने पीने और मौज उड़ाने' की शिक्षा देता है जबकि एक अध्यात्मवादी तत्त्व-वर्धन समय के जीवन को सार्वत्रिक मानता है।

किन्तु आधार-विज्ञान तथा तत्त्व-वर्धन में परस्पर विभिन्नताएँ भी हैं। तत्त्व वर्धन मुख्यतया सैद्धान्तिक है, जबकि आधार-विज्ञान व्यावहारिक है। तत्त्व-वर्धन बाह्य एक जगत् की वास्तविकता जानने की चेष्टा करता है और आधार-विज्ञान मनुष्य के जीवन के मुख्य निर्धारित करता है। तत्त्व-वर्धन चिन्तनात्मक सिद्धान्त है, जबकि आधार विज्ञान व्यवहार में लागू किए जानेवाले आधारों तथा मूल्यों का अध्ययन है। प्रत्येक महान् चिन्तनकार तत्त्व-वर्धन से प्रारम्भ होती है और आधार-विज्ञान में उसका अन्त होता है।

### आधार-विज्ञान का धर्म से सम्बन्ध

धर्म शब्द का अर्थ इस प्रकरण में धार्मिक सिद्धान्त है। विश्व में अनेक धर्म हैं। ईसाई धर्म इस्लाम धर्म, हिन्दू धर्म बुद्ध धर्म जैन धर्म आदि इन सभी धर्मों में समानता

इस बात की है कि ये किसी न किसी रूप में बिम्ब-छाया-विषय-विषय-विषय का धारण-धारण-धारण मानते हैं। पश्चिम में तो धर्म का धर्म ईश्वर को विश्व का नियन्त्रा मानकर, उसके अस्तित्व में विश्वास रखता है। यद्यपि अब हम धारण-विज्ञान और धर्म के सम्बन्ध की चर्चा करते हैं तो हमें यह निश्चय करना होता है कि नैतिकता ईश्वर के अस्तित्व से कहा तक सम्बन्धित है और यह कि क्या नैतिक जीवन व्यतीत करने के लिए ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास रखना आवश्यक है। धर्म और धारण-विज्ञान के सम्बन्ध की व्याख्या करने से पूर्व उपर्युक्त प्रश्न का उत्तर देना निश्चित आवश्यक है।

कुछ विचारकों का मत है कि नैतिक जीवन व्यतीत करने के लिए न ही केवल ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास रखना आवश्यक है यद्यपि यह विश्वास धारण के मार्ग में बाधक भी हो सकता है। ईश्वर की धारणा में यह विश्वास किया जाता है कि वह सर्वव्यापक सर्वशक्तिमान सर्वज्ञ है जोकि सम्पूर्ण विश्व का संचालन कर रहा है और जिसकी आज्ञा के बिना पत्ता भी नहीं हिल सकता। यदि विश्व की सभी घटनाएं और सभी व्यक्तियों के संकल्प एवं उनकी क्रियाएं ईश्वर के अधीन हैं और ईश्वर के द्वारा प्रेरित होती हैं तो मनुष्य को सर्व-असत् और भुव-अधुन कर्म के लिए बोधी नहीं रह जाया जा सकता। यदि ईश्वर ही विश्व का एकमात्र कर्ता है, तो कोई भी व्यक्ति बुरा पापी नहीं कहा जा सकता और न ही किसी कर्म को दुष्कर्म माना जा सकता है। ईश्वर की आज्ञा ही मनुष्य का संकल्प हो जाती है। यद्यपि संकल्प की स्वतन्त्रता का निषेध हो जाता है और संकल्प की स्वतन्त्रता की अनुपस्थिति में औचित्य (Ought) का कोई धर्म नहीं रह जाता। यदि मनुष्य को संकल्प की स्वतन्त्रता प्रदान कर दी जाए, तो सर्व-शक्तिमान सर्वज्ञ धर्मर्षी ईश्वर की धारणा एक अपूर्ण ईश्वर की धारणा रह जाती है। यद्यपि नैतिकता और धर्म इस दृष्टि से एकसाथ नहीं रह सकते।

अगर बिना मनुष्य-वृत्तिकोण को सत्य मान लेना तक की सीमाओं का उल्लंघन करना है। ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास रखना नैतिक जीवन व्यतीत करने की प्रेरणा देता है। इसके विपरीत नास्तिक व्यक्ति सदापरी जीवन व्यतीत करने में कठिनाई का अनुभव करता है। जो व्यक्ति ईश्वर को सर्वशक्तिमान सर्वज्ञ और धर्मर्षी स्वीकार करता है और इस स्वीकृति में बुरा विषय रखता है वह कदापि किसी व्यक्ति से धन्याय नहीं करता और न ही एकमात्र में धर्मनैतिक कर्म करेगा। यदि कुछ समय के लिए यह मान लिया जाए कि इस विश्व का कोई नियन्त्रा नहीं है और न ही विश्व स्थिर है और यदि आज विश्व के सभी नागरिकों को यह कह दिया जाए कि ईश्वर नाम की कोई वस्तु नहीं है और विश्व एक सनाह में नष्ट हो जाएगा और विश्व के सभी नागरिक इस बात का सत्य मान लें तो सम्भव है कि कुछ समय के लिए धर्मधारण और धर्मनैतिकता निरवस्थानी हो जाए। पद्यों की एक उक्ति है, "ईश्वर के भय से ही ज्ञान का आरम्भ होता है।"

मानवता से प्रेम सभी हो सकता है, जब ईश्वर को सभी मनुष्यों का पिता स्वीकार कर लिया जाए और उस पिता के भय को ही आत्मिकता का प्रेरक मान लिया जाए। हिन्दी के विद्वान और संत कवि तुमसीदास ने भी यही कहा है कि “भय बिगु होइ न प्रीति।” हम ईश्वर को बिस्व का नियन्ता मानते हुए भी मनुष्य के सकल्य की स्वतन्त्रता को सुरक्षित रख सकते हैं। इसमें कोई सन्देह नहीं कि ईश्वर बिस्व के घाबि घन्ट और मध्य को जानता है और उसीकी माया बीबी को धम देती है और उनके कर्मानुसार विषय परिस्थितियों में उन्हें उत्पन्न करती है। किन्तु इसका अभिप्राय यह नहीं कि जीवन के संघा खन में मनुष्य को स्वतन्त्रता नहीं है। मनुष्य की बुद्धि चैतन्य प्रथम पुरुष ईश्वर का प्रतिबिम्ब प्रकट है, किन्तु जीवनशारी मनुष्य उस बुद्धि के द्वारा अपनी इच्छा के अनुसार सत् प्रपञ्चा असत् प्रुम प्रपञ्चा प्रपुम में विभेक कर सकता है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि इस विभेक का सफलतापूर्वक उपयोग करने के लिए मनुष्य ईश्वर से प्रार्थना भी करता है। उपनिषदों में ऋषि-मुनि ने यही नैतिकता की प्रेरणा प्राप्त करने के लिए इस प्रकार प्रार्थना की है

“असतो मा सद्गमय।

तमसो मा ज्योतिर्गमय।

मृत्योर्मा मृतं गमय।”

अर्थात् “हे ईश्वर हमें असत् से सत् की ओर प्रवृत्त कर प्रकाश की ओर और मृत्यु से अमरत्व की ओर प्रवृत्त करो। इसका अभिप्राय यह नहीं कि ईश्वर म प्रथम बिस्ववास रखकर और अपनी विवेकशक्ति की प्रवृत्तिना करके मनुष्य प्रकर्मण्य हो जाए प्रपञ्चा प्रनैतिकता का ईश्वर के नाम पर प्रवृत्त करे। यह बुद्धिकोण तो उन व्यक्तियों का होता है जो अपना दोष प्रिष्टी अन्य व्यक्ति पर प्रोपना चाहते हैं। सामुदायिक बुद्धि में पड़कर बिम्ब प्रक्ति को ही उसका प्रोपी ठहराना अपनी प्रनैतिकता को प्रिप्ताने का प्रयत्न करना है। एक उर्ध्व के कवि ने यथावत कहा है

“हूँ ही घापी है मुझे इस हड़ते-हस्तान पर।

प्रलेख तो कुछ कर, सातठ करे सेवान पर॥”

इसके विपरीत वास्तविक धम और ईश्वर का सच्चा प्रेम मनुष्य को प्रनामास प्रगम्य पर से जाते हैं। सत्ता के जितने भी मुख्य धर्म हैं वे सत्य प्रहिता अनसाधारण की संघा आत्मिकता घाबि जैन सद्गुणों को जीवन के प्रवृत्तानुष्ठान नियम और ईश्वर प्राप्ति के साधन मानते हैं। सत्य तो यह है कि सामान्य व्यक्ति अपने धम के नियमों को प्रानता तक नहीं। धम के ठेकदार, उन कबल एक प्रवृत्त मानते हैं और धम के नाम पर हर प्रकार की प्रनैतिकता और प्रत्याहार का प्रवृत्त करत हैं। हमारे देश में ही १९४७ में धर्म के नाम पर राष्ट्र का बँटवारा हुआ तथा स्थियों सिधुओं और युवकों पर प्रार प्रत्याहार हुआ। धर्म के नाम से प्रुमा प्रामरित की गई और साम्प्रदायिकता के कारण प्रार्थी निर्दोष व्यक्ति मारे गए। किन्तु ऐसी प्रलत प्रेरणा केवल प्रज्ञान के कारण ही प्रिप्ती।

न तो हिन्दू धर्म और न ही इस्लाम धुआ का उपदेश देता है। धर्म के इसी वास्तविक धर्म को उर्ध्व के कवि डाक्टर मोहम्मद इकबाल ने निम्नलिखित पंक्तियों में धर्मिष्ठ किया है

‘मजहब नहीं सिखाता आपस में बैर रखना  
हिम्मी हैं हमबतन है हिन्दोस्ता हुमाय।’

धर्म का मुख्य उद्देश्य ईश्वर प्राप्ति है और ईश्वर को भ्याय का स्वल्प भाग गया है, उसकी प्राप्ति के लिए कुछ धाधार उधारता और यैभी-माय रखना निताम्न धारण्यक है। एक नैतिक व्यक्ति भले ही नास्तिक हो किन्तु एक धार्मिक व्यक्ति तब तक धर्मरमा नहीं माना जा सकता, जब तक कि वह सदाचारी न हो। मयबद्गीता में ईश्वर प्राप्ति का साधन स्थितप्रज्ञता है। स्थितप्रज्ञ नहीं होता है जो संयमी है, जो न किसीकी निन्दा करता है, न किसीसे द्वेष रखता है और न किसीसे ईर्ष्या करता है। इसी प्रकार ईसाई धर्म में भी खोरी न करना कूट न मोसना धारि नैतिक नियम ईश्वर प्राप्ति के साधन माने गए हैं। अतः धर्म में हमें नैतिकता का धारण्य मिलता है। पश्चिम में तो मध्य कास में धर्म का न ही केवल धाधार-विज्ञान पर, अपितु समस्त दर्शनशास्त्र पर महत्वपूर्ण प्रभाव पड़ा। उक्त समय में यह मान्यता प्रचलित थी “दर्शन धर्म की दासी है।” धार्मिक युग में भी पश्चिमीय दर्शन पर और विशेषकर धाधार-विज्ञान पर धम का काफी प्रभाव पड़ा। प्लाहोरोडा का दर्शन जोकि तत्त्वशास्त्र से धारण्य होकर धाधार विज्ञान में पराकाष्ठा पर पहुँचता है वास्तव में एक धर्मवादी दर्शन है। इसी प्रकार कांट का दर्शन जोकि मूलतया नैतिक दर्शन है, बसुत ईसाई धर्म से पुनर्तया प्रभावित है। पश्चिमीय दर्शन के इतिहास से यह प्रभावित होता है कि धर्म और धाधार-विज्ञान का परस्पर पतिष्ठ सम्बन्ध है।

धर्म और धाधार-विज्ञान का सम्बन्ध वास्तव में एक प्रकार का समानता का सम्बन्ध है। हम यह नहीं कह सकते कि धर्म धाधार विज्ञान पर प्राथित है अथवा धाधार विज्ञान धर्म पर प्राथित है। उसका कारण यह है कि धाधार-विज्ञान का बुद्धिकोम एक ऐडान्तिक दृष्टिकान है, जबकि धम एक व्यावहारिक बस्तु है। जैसाकि हमने पहले कहा है, धाधार विज्ञान का अध्ययन करनेवाला व्यक्ति नैतिक विद्वान्ता का ज्ञान भल ही रखता हो किन्तु उसके लिए यह धारण्यक नहीं कि वह उन विद्वान्ता को व्यावहारिक जीवन में भी लागू करने की सामर्थ्य रखता हो। इसके विपरीत एक सच्चा धर्मरमा एष ईश्वरभक्त भले ही धाधार-विज्ञान का विद्वान न हो किन्तु उसका व्यावहारिक जीवन सत्य और उदारता हाता है, यह स्वयं नैतिकता का प्रतीक हाता है। इस प्रकार धाधार विज्ञान में प्रतिपादित विद्वान्ता का ज्ञान धार्मिक व्यक्ति का लाभदायक हो सकता है और यदि धाधार-विज्ञान का ज्ञान धर्म का धारण्य करता होता उसकी यह व्यावहारिक नैतिकता उसके ऐडान्तिक ज्ञान प्राप्ति करने में लाभदायक हो सकती है। अतः धर्म और धाधार-विज्ञान विभिन्न होते हुए भी अग्योन्याभिन्न एष एक-दुसरे के पुरक हैं।

1. Philosophy is the hand-made of religion.”

## दूसरा अध्याय

# आचार-विज्ञान का मनोवैज्ञानिक आधार (Psychological Basis of Ethics)

हमने आचार-विज्ञान का मनोविज्ञान से सम्बन्ध बतलाते हुए यह कहा था कि घनेक ऐसी नैतिक समस्याएँ हैं, जिनका सम्बन्ध मनोवैज्ञानिक समस्याओं से है। न ही केवल इतना अपितु कुछ मनोवैज्ञानिक व्याख्याएँ ऐसी हैं जिनका अध्ययन किए बिना आचार विज्ञान का अध्ययन असम्भव एवं असम्भव है। आचार-विज्ञान व्यवहार का मार्गदर्श प्रस्तुत करता है किन्तु वह प्रत्यक्ष सब तक उपयोगी नहीं हो सकता जब तक कि व्यवहार की मनोवैज्ञानिक स्वकल्प-व्याख्या न कर दी जाए। आचार-विज्ञान से यह जानना आवश्यक है कि संकल्प (Will) तथा व्यवहार (Conduct) का क्या अर्थ है और यह कि उद्देश्य (Intention) तथा प्रेरक (Motive) क्या है और उनका परस्पर क्या सम्बन्ध है। हम सबसे प्रथम संकल्प का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण करेंगे। संकल्प मनुष्य में धीरे-धीरे विकसित होता है। प्रारम्भिक अवस्था में व्यक्ति की संकल्प-शक्ति ठो होती है, किन्तु वह विकसित रूप में नहीं होती। संकल्प निस्सन्देह हमारी इच्छाओं तथा आकांक्षाओं का परिणाम होता है और हमारे सार्वजनिक कर्म का कारण होता है। यह संकल्प कम करने की प्रवृत्ति एवं उसका अस्तित्व कारण है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि यह सार्वजनिक प्रवृत्ति कबल मनुष्य में ही विकसित आत्मचेतन रूप में उपस्थित होती है जबकि अन्य जन्मजात प्रवृत्तियाँ पशुओं तथा मनुष्यों में समान होती हैं। संकल्प का ज्ञान प्राप्त करने के लिए, उससे नीचे के स्तर की प्रवृत्तियों की व्याख्या आवश्यक है। इसलिए हम इस अध्याय में मनस्त्वियों की आवश्यकता कभी जीवन-सम्बन्धी प्रवृत्तियों पर धारणा करके मनुष्यों तथा पशुओं की दृष्टि आदि मूल प्रवृत्तियों की व्याख्या करते हुए, इच्छा तथा आकांक्षा का विस्तारपूर्वक अध्ययन करेंगे। इसके पश्चात् ही हम संकल्प तथा सार्वजनिक कर्म का अध्ययन कर सकेंगे। इस क्रम की आवश्यकता इसलिए है कि परिचित्वीय दर्शन तथा विज्ञान के दृष्टि कोष से जीवन-मात्र का धीरे-धीरे विकास हुआ है और इस विकास के क्रम में मनस्त्विति जीवन का प्रथम स्थान है।

## मनस्त्विति-आवश्यकता का स्वकल्प

आधुनिक विज्ञान के अनुसार मनस्त्विति-जीवन जीवन का प्रथम स्तर और मनुष्य

है। जीव द्रव्य की विद्येयता यह होती है कि उसका उद्भूत होता है, विकास होता है और उसमें अपने जैसे द्रव्य जीव उत्पन्न करने की क्षमता रहती है। इस व्यापक दृष्टिकोण से वनस्पति निस्सन्देह प्रारम्भिक जीव है। भारत में यह चारणा प्राचीन वर्णन में भी उपलब्ध है। जैन वर्णन के अनुसार वनस्पतिकार्य जीव का अस्तित्व यथार्थ माना गया है। भारत के विस्मात वैज्ञानिक सर जगदीशचन्द्र बोस ने तो वनस्पतियों में मानसिक जीवन की उपस्थिति का भी प्रमाणित कर दिया है। वनस्पति-जीवन में यद्यपि चेतनक्रिया उपस्थित नहीं है, यद्यपि उसमें प्रवेष्टन प्रथम प्रवेष्टन प्रवृत्तियाँ प्रचलित हैं। जब एक वनस्पति का मुख मूल के प्रकाश की ओर होता है तो इस प्रकाश की किरणों के द्वारा वनस्पति की जीवन-सम्बन्धी आवश्यकता की पूर्ति हो रही होती है। घट वनस्पति को यह प्रवृत्ति आवश्यकता-भाव (Want) कहलाती है। यहाँ आवश्यकता का अर्थ वह प्रयत्न प्रेरणा एवं प्रवृत्ति है, जोकि किसी जीवन की आवश्यकता की पूर्ति करती है, किन्तु मोहन हुँडना उत्सुकता कहना यदि मूल प्रवृत्तियों की भाँति चेतन नहीं होती। इस प्रकार की प्रवेष्टन आवश्यकताएँ, पशुओं तथा मनुष्यों में भी होती हैं। उदाहरणस्वरूप खाद्य-अस्वास् की क्रियाएँ तथा रक्षित-संचार यदि पशुओं तथा मनुष्यों में ऐसी ही प्रयत्न आवश्यकताएँ हैं। भाषार-विज्ञान का सम्बन्ध ऐसी प्रवृत्तियों से नहीं होता क्योंकि ये प्रवृत्तियाँ अन्तर्गत पतती रहती हैं। कोई व्यक्ति या चेतन्य प्राणी ज्ञान-भूमिकर इन क्रियाओं को नहीं करता किन्तु ये क्रियाएँ स्वतः ही मानो प्रकृति की इच्छा के द्वारा ही संभावित रहती हैं। ऐसी क्रियाओं को धुन-अधुन व सत्-असत् नहीं कहा जा सकता यद्यपि इनके द्वारा जीवन का विकास होता रहता है। ये क्रियाएँ जीवन के उद्देश्य की पूर्ति प्रचलित करती हैं, किन्तु यह पूर्ति प्राणी व वनस्पति के द्वारा संकल्प से निर्वाचित नहीं होती। ये एक प्रकार की जीवन के उद्देश्य की पूर्ति करनेवाली अल्पप्रवृत्तियाँ होती हैं। घट इनको मूल प्रवृत्तियों इच्छाओं तथा सविकल्पक क्रियाओं की भाँति उद्देश्यमय नहीं कहा जा सकता।

### भूख प्रथम मूलप्रवृत्त्यात्मक क्रिया का स्वल्प

वनस्पति-आवश्यकता क्रियाशीलता का मूलतम स्तर है। इसके पश्चात् हम भूख प्रथम मूलप्रवृत्त्यारम्भक क्रिया के स्तर को ले सकते हैं। धुंध एवं भूख एक मूलप्रवृत्त्यारम्भक क्रिया है। भूख में पशु किसी उद्देश्य की ओर केवल प्रयत्न से प्रवृत्त नहीं होता यद्यपि उसमें कुछ सीमा तक चेतना स्पष्ट रूप से उपस्थित होती है। यह अवस्था ज्ञान एक तथा भावार्थक होती है। भूख की ज्ञानार्थक चेतना का अर्थ उस वस्तु का भुपना ज्ञान होता है जोकि प्राणी की भूख को तुष्ट करता है। जब एक पशु भूखा होता है, तो उसके मन में उस खाद्य-वस्तु की धुंधली-सी चेतना प्रचलित होती है, जोकि उसकी भूख को तुष्ट करती है। मनुष्य में तो स्पष्ट रूप से उस खाद्य-वस्तु की चेतना रहती है, जोकि भूख का तुष्ट करती है। भूख की तुष्टि में मूल में जो सार रहता है, वह भूखतया चेतन क्रिया में हाँट हुए भी सीधे से कक्षा परिलक्षित की जाने योग्य है। वनस्पति विज्ञान पर

ज्ञान के परिणित वैयसाय ने कुत्तों पर प्रयोग करके यह प्रमाणित किया है कि भूख से सम्बन्धित सार बहान की सहज क्रिया भी कृत्रिम प्रेरक से सम्बन्ध की जा सकती है। भाषाभक्तता भोजन के मुह में भात ही सार बहाने समता है। वैयसाय ने यह अनुभव किया कि कुत्ते के मुह से सार बहाना भोजन के बेलते ही सारम्भ हो जाता था। यत उसने नैतिक प्रयोगों द्वारा बार-बार भूख कुत्ता का भोजन बन से पूर्व एक घण्टी बजाना सारम्भ किया जिसका परिणाम यह हुआ कि भोजन की प्राप्ति से कई मिनट पूर्व भोजी घण्टी बजती कुत्ते के मुह से सार बहाना सारम्भ हो जाता। यह प्रयोग इस बात को प्रमाणित करता है कि सहज क्रिया बेली प्रवृत्तन प्रवृत्ति में भी आनात्मक बुद्धिकोष में परिवर्तन किया जा सकता है। यत भूख की प्रवृत्ति तो इस सहज क्रिया में भी यत् है। उसमें न ही केवल आनात्मक धम उपस्थित होता है अपितु भूख-भूख का भाव भी जुड़ा रहता है। जब भूख की वृत्ति होती है, तो प्राणी यथवा मनुष्य भूख का अनुभव करता है और जब उसकी वृत्ति नहीं होती तो वह बुखब भावना का अनुभव करता है। यही भावना धम मूलप्रवृत्त्यात्मक क्रियाओं में भी स्पष्ट रूप से उपस्थित रहती है। इन प्रवृत्तियों की तुलना से जो भावना उत्पन्न होती है उसीको ही वास्तव में भूख कहा जा सकता है। कुछ भोजन केवल वृत्ति को ही मुख कह देते हैं। हम तुल्य तथा उसके द्वारा उत्पन्न मुखब अवस्था के उद्गम विषय में धन्य स्थान पर चर्चा करेंगे। यहाँ हमें केवल यह स्मरण रखना चाहिए कि भूख तथा धन्य मूलप्रवृत्त्यात्मक क्रियाएँ, वनस्पति-भावस्थकता की धरणा इसलिये यत् है कि उनमें यचना तथा सुख-दुःख की भावना स्पष्ट रूप से उपस्थित होती है।

### इच्छा

व्यक्ति के मानसिक जीवन में इच्छा का स्थान मूलप्रवृत्त्यात्मक क्रिया में ऊँचा माना जाता है। इच्छा इसलिये यत् है कि उसमें लक्षित विषय की यचना तथा मय धीरे-धीरे की भावना के साथ-साथ उस विषय के प्रति धन्य तथा धन्य-मन्त्रणा विषय की भी उपस्थिति होती है, जिसकी प्राप्ति से इच्छा की पूर्ति होती है। धन्य इच्छा में, इच्छा में ही केवल वनस्पति प्रवृत्ति है अपितु लक्ष्यत्मक तथा मूलप्रवृत्त्यात्मक प्रवृत्ति है। धन्य इच्छा में, प्रभा एवं बुद्धि का तत्त्व सर्वत्र उपस्थित रहता है। उदाहरणस्वरूप एक प्रश्न में १११ व्यक्ति को जब भूख लपती है तो वह भोजन की ओर कम्पे हासिकारक मन्त्रणा ११ की इच्छा नहीं करता। सामान्य व्यक्ति धन्य बार भूख व्याप्त उम्पुद्धा १११ धन्य मूलप्रवृत्त्यात्मक क्रियाओं की वृत्ति इसलिये नहीं करता कि वह उद्गम १११ स्थितियों के कारण बाधनीय नहीं समझता उनकी भूख के हात हुए भी वह १११ नहीं करता। यह स्पष्ट है कि इच्छा में किसी उद्गम की पूर्ति का मन्त्रणा १११ मान स्पष्ट रूप से उपस्थित रहता है। भाषा-विज्ञान का मन्त्रणा १११ मूलप्रवृत्त्यात्मक क्रियाओं में धन्य नहीं रहता कि उनमें मन्त्रणा १११ नहीं होती। किन्तु भाषा-विज्ञान इच्छा की यथार्थता इसलिये १११

इच्छा करनेवाले व्यक्ति का दृष्टिकोण निहित रहता है। धीरे-धीरे किसी व्यक्ति की इच्छाओं का जानकर हम उसके नैतिक जीवन के प्रति ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं। इसके विपरीत कुछ धार्मिक प्रवृत्तियाँ हमें ऐसा कोई भी ज्ञान नहीं दे सकती। वही पशुओं में मनुष्यों में मूर्खों में विद्वानों में पापाचारियों में तथा बर्मात्माओं में समान रूप से विद्यमान होती है। उनके निरीक्षण से हम यह अनुमान नहीं लगा सकते कि धर्म व्यक्ति नैतिक है या अनैतिक। किन्तु किसी व्यक्ति की इच्छाओं का जानकर हम निरपेक्ष रूप से कह सकते हैं कि उसका नैतिक स्तर कौन-सा है। किसी व्यक्ति के जीवन बढ़ने की प्रवृत्ति हम यह नहीं बता सकती कि वह नैतिक है या अनैतिक किन्तु उसकी सोच की प्रवृत्ति एवं साक्ष्यकता से अधिक भोजन करने की प्रवृत्ति इच्छा होने के कारण उसके चरित्र के विषय में महत्व ज्ञान देती है। इसी प्रकार मनुष्य की मध्य इच्छाएं उसके चरित्र की छोटक होती हैं। यही कारण है कि व्यक्ति-व्यक्ति की इच्छाएं, उनके चरित्र के अनुसार विभिन्न होती हैं। एक बर्मात्मा की इच्छाएं दुष्टाचारी व्यक्ति में विभिन्न होती हैं। इसी प्रकार एक कृपण व्यक्ति की इच्छाएं उदार व्यक्ति की तुलना में विभिन्न होती हैं। यह विभिन्नता इस तथ्य को प्रमाणित करती है कि इच्छाएं उस दृष्टिकोण पर आधारित होती हैं जो कि एक व्यक्ति अपने जीवन में अपनाता है। दूसरे शब्दों में इच्छाएं व्यक्ति के चरित्र की समीपस्थ होती हैं। यही नैतिक दृष्टिकोण से इच्छाओं का भारी महत्त्व है। इच्छाओं के व्यापक अध्ययन से हम यह ज्ञान होता है कि व्यक्ति में इच्छाएं धनक समूह बनाकर उपस्थित रहती हैं। इच्छाओं के इस समूह को जो कि किसी न किसी विशेष दृष्टिकोण में केन्द्रित होता है इच्छाओं का समूह (Universe of desire) कहा जा सकता है। इच्छाओं के समूह का विस्तृत अध्ययन निरन्तर साक्ष्यक है क्योंकि इस अध्ययन से इच्छाओं के संघर्ष का विषय समझना सरल हो जाता है।

इच्छाओं के समूह का दृष्टिकोण, साधार-विज्ञान के क्षेत्र में मैकग्रेजी ने सुचारु रूप से प्रस्तुत किया है। उसने हम धरोही भाषा में Universe of desire कहा है जिसका पारंपरिक धर्म 'इच्छा का विश्व' है। हमने इसके धर्म को धार्मिक स्पष्ट करने के लिए 'विश्व' के स्थान पर 'समूह' शब्द का प्रयोग किया है। यही पर समूह शब्द का धर्म एक विषय धर्म है। मैकग्रेजी का कहना है कि प्रत्येक इच्छा अपने-अपने विशेष धर्म में महत्त्व रखती है। यदि उसको उस धर्म से पुनः कर दिया जाए तो उसका कोई महत्त्व नहीं रहता। उसका यही विषय धर्म एवं विश्व ही उसके महत्त्व का साधार है। उदाहरण स्वरूप हम अपने परिवार के धर्म में कुछ इच्छाओं की पूर्ति करते हैं किन्तु वे ही इच्छाएं परिवार के बाहर असाध्यनीय प्रमाणित होती हैं। हम अपने घर में पुस्तक पढ़ते हुए बैठने की इच्छा भी कर सकते हैं किन्तु कोई भी बकील न्यायालय में न्यायाधीश के समक्ष पुस्तक पढ़ते हुए, बैठने की इच्छा नहीं कर सकता। उसकी यह इच्छा घर के धर्म से सम्बंध रखती है न कि न्यायालय के धर्म से। प्रत्येक व्यक्ति बिना धर्म में ही विषय इच्छाओं का स्वागत करता है और उस धर्म से बाहर नहीं उन इच्छाओं का पनाहर



करता है। भविष्य जगत् विपरीत इच्छाओं को उचित समझता है। उसका कारण यह है कि इच्छाओं का जन्म एवं व्यूह मनुष्य के चरित्र-सम्बन्धी दृष्टिकोण पर आधारित होता है। यों तो प्रत्येक व्यक्ति में एक से अधिक इच्छाओं के व्यूह होते हैं। उदाहरणस्वरूप कुटुम्ब सम्बन्धी इच्छाओं का व्यूह एक है, समाज-सम्बन्धी इच्छाओं का व्यूह दूसरा है, नैतिक कर्तव्य-सम्बन्धी इच्छाओं का व्यूह तीसरा है और धर्म-सम्बन्धी इच्छाओं का व्यूह चौथा है आदि-आदि। किन्तु ये अनेक इच्छाओं के व्यूह समय और परिस्थितियों के अनुसार, व्यक्ति के चरित्र पर छा पाते हैं। सामान्यतया व्यक्ति समय के परिवर्तनसे एक से दूसरे, दूसरे से तीसरे और तीसरे से चौथे प्रकार की इच्छाओं के व्यूह में प्रवेश करता है। उसकी इच्छाओं के व्यूह का यह परिवर्तन वर्षों में मासों में सप्ताहों में दिनों में और घंटों में भी हो सकता है। यही कारण है कि व्यक्ति की इच्छाएं घड़ी में कुछ और बड़ी में कुछ और हो जाती हैं। जन्म थापा में एक कथन है जिसके अनुसार यह माना जाता है कि व्यक्ति जो इच्छा मुखावस्था में वांछनीय समझता है वह मुखावस्था में उसी इच्छा का विरसकार करता है। संघर्षावस्था में व्यक्ति सुन्दर वस्त्रों से केसन की प्रशंसा करता है और उसी इच्छा को ही जीवन का लक्ष्य मान लेता है किन्तु प्रोढ़ावस्था में वस्त्रों की इच्छा करना उसी व्यक्ति के लिए एक अपमानजनक बात हो जाती है। प्राम-इच्छाओं की यह परिवर्तनशीलता काफ़ी समय होती है। इच्छाओं के अनेक क्षणों की शृंखला तो मनुष्य में होती ही है, किन्तु इन अनेक क्षणों के होव हुए भी एक न एक ऐसा इच्छाओं का क्षण होता है जो धामु-यवैत व्यक्ति पर प्रमुख रहता है। ऐसा ही विजयी इच्छाओं का व्यूह वास्तव में मनुष्य के चरित्र को प्रतिबिम्बित करता है। जो व्यक्ति कर्तव्य-सम्बन्धी इच्छाओं के क्षेत्र से दृढ़ता प्रभावित होता है कि उसकी उपस्थिति में वह अन्य सभी इच्छाओं का त्याग कर देता है उस व्यक्ति के चरित्र को हम कर्तव्यपरायण चरित्र कह सकते हैं। इसी प्रकार जिस व्यक्ति के जीवन में सत्य-सम्बन्धी इच्छाओं का क्षेत्र सबसे अधिक प्रमुख रहता है, ऐसे व्यक्ति को कृपण चरित्रवाला व्यक्ति कहा जाता है। इस दृष्टिकोण से चरित्र का धर्म किसी विषय इच्छाओं के व्यूह की धामु-यवैत प्रधानता है।

चरित्र की यह परिभाषा वास्तव में व्यक्ति के दृष्टिकोण की स्थिरता की ओर संकेत करती है। इसमें कोई संशय नहीं है कि हमारे समाज के प्रति दृष्टिकोण वैधर्म्य के प्रति दृष्टिकोण एवं धर्म एकत्र करने के प्रति दृष्टिकोण विशेष परिस्थितियों के अनुसार परिवर्तित होते रहते हैं। कुछ लोग तो परिवर्तनशीलता को ही व्यक्तित्व मानते हैं। किन्तु इसका अभिप्राय यह नहीं कि चरित्रवान व्यक्ति अपभ दृष्टिकोणों का नित्य प्रति परिवर्तित ही करता चला जाए। आवश्यकता से अधिक परिवर्तनशीलता वास्तव में चरित्र का निषेध है। हम चरित्रवान व्यक्ति उसे कहते हैं जो दृढ़संकल्प होता है और जो प्रतिकूल परिस्थितियों में भी अपने दृष्टिकोण एवं धारणों का कदापि त्याग नहीं करता। चरित्र के इस लक्षण की व्याख्या करते हुए मनुहरि ने कहा है

‘प्रारम्भते न क्षणं विघ्नमयेन नीचे,  
 प्रारम्भ विघ्नविहता विरमन्ति मध्या ।  
 विघ्नोर्मुहुर्मुहुरपि प्रतिहृष्यमाणा,  
 प्रारम्भमुत्तमयुक्ता न परित्यजन्ति ॥

अर्थात् “जो लोग विघ्नों के भय के कारण किसी कार्य को प्रारम्भ ही नहीं करते वे नीचे भेषों के होते हैं जो प्रारम्भ करके विघ्नों के घान पर किसी कार्य को छोड़ देते हैं वे मध्यम बेशी के हैं किन्तु उत्तम सभी के लोग वे हैं जो बार-बार विघ्नों के घान पर भी प्रारम्भ किए गए कार्य का त्याग नहीं करते। दूसरे शब्दों में विशेष दृष्टिकोण की दृढ़ता एवं विशेष दृष्ट्याओं के झूह की व्यापकता का दूसरा नाम चरित्र है। चरित्रहीन व्यक्ति नहीं है जिसके सकल घोर जिसकी दृष्ट्याएं क्षण-क्षण में परिवर्तित होती रहती हैं। किन्तु प्रश्न यह उठता है कि दृष्ट्याओं के संघर्ष में मनुष्य की क्या परिस्थिति होती है और उसके चरित्र का इस संघर्ष में क्या महत्त्व होता है ?

### दृष्ट्याओं का संघर्ष

दृष्ट्याओं का झूह विशेष प्रकार की दशियों पर आधारित होता है और वे दशियाँ केवल विशेष परिस्थितियों में ही महत्त्व रखती हैं। दूसरे शब्दों में दृष्ट्याओं का झूह विशेष परिस्थितियों में एक प्रकार का दृष्टिकोण है जो विभिन्न परिस्थितियों में विभिन्न हो जाता है। एक मनुष्य में इस प्रकार भिन्न-भिन्न समय पर भिन्न-भिन्न दृष्टिकान होत हैं और मनुष्य का आधार उन सबसे प्रभावित होता रहता है। उदाहरणस्वरूप एक व्यक्ति का एक दृष्टिकोण कुटुम्ब के हित से सम्बन्ध रखता है उसका दूसरा दृष्टिकोण उसके सम्प्रदाय से सम्बन्ध रखता है उसका तीसरा दृष्टिकोण उसके देश के हित से सम्बन्ध रखता है और उसका चौथा दृष्टिकोण अन्तर्राष्ट्रीय हित से सम्बन्ध रखता है। इन सभी दृष्टिकोणों पर आधारित दृष्ट्याएं भी विभिन्न ही होती हैं। कई बार इन विभिन्न दृष्ट्याओं का परस्पर संघर्ष हो जाता है। ऐसा संघर्ष ही नैतिक समस्या उत्पन्न करता है। उस समय का सर्वोत्तम उदाहरण हमें भगवद्गीता के प्रथम अध्याय में मिलता है। अर्जुन अपने देश के हित के लिए कुरुक्षेत्र में क्षत्रपात्रियों के विरुद्ध युद्ध करने की दृष्ट्या से उत्पन्न होता है, किन्तु ज्योंही वह कौरवों और पाण्डवों की सेनाओं के बीच में गढ़ा होकर यह देखता है कि दोनों ओर उसके सम्बन्धी और कुटुम्बजान ही एक-दूसरे का महार करने पर तुले हुए हैं तो उसकी यह दृष्ट्या उत्पन्न होती है कि वह अपने कुटुम्ब की मष्ट हानि में बचावे। इसी प्रकार उसका राष्ट्र-सम्बन्धी हित और कुटुम्ब-सम्बन्धी हित पर आधारित दृष्ट्याओं का संघर्ष हो जाता है। इस घनेक बार ऐसी गणायों का अनुभव करते हैं।

जब दो दृष्ट्याओं का परस्पर संघर्ष होता है तो मनुष्य की चरित्रा धनिदिपत सी होती है। उसके मन में एक प्रकार का युद्ध उत्पन्न हो जाता है और वह उस क्षण के कारण किसी भी निश्चय पर नहीं पहुँच सकता। इस संघर्ष में व्यक्ति का अपने-प्राप्त

ही युद्ध होता है। वह स्वयं ही युद्ध का क्षेत्र होता है, स्वयं ही विरोधी पक्ष होता है और स्वयं ही युद्ध होता है। संघर्ष की इस अवस्था का वर्णन करते हुए प्रोफेसर ड्यूई ने अपनी मनोविज्ञान की पुस्तक में लिखा है

‘यह बात ध्यान देने योग्य है कि यह युद्ध अवस्था संघर्ष वह है जो मनुष्य के अन्दर घटित होता है। यह आत्मा का आत्मा से संघर्ष है। यह आत्मा का किसी ऐसी वस्तु से संघर्ष नहीं है जोकि उससे बाहर हो न ही वह एक प्रेरणा का दूसरी प्रेरणा से ऐसा संघर्ष है जिसमें वह स्वयं एक ऐसा सटस्व वर्णक हो जोकि युद्ध के परिणाम की प्रतीक्षा कर रहा हो। इच्छाओं के संघर्ष की यथार्थता इसमें है कि मनुष्य अपने-आपसे संघर्ष करता हुआ अभिव्यक्त होता है वह स्वयं ही विरोधी पक्ष होता है और स्वयं ही युद्ध क्षेत्र होता है।’<sup>१</sup>

इच्छाओं के संघर्ष में उस समय तक अनिश्चितता और तनाव की स्थिति बनी रहती है, जब तक कि उन दो इच्छाओं में से किसी एक की विजय नहीं हो जाती। तनाव की अवस्था एक चिन्ता की अवस्था होती है जिसमें व्यक्ति समस्या के दोनों पक्षों पर चिन्तन करता है और दोनों पक्षों के गुण-दोषों के प्रति ठर्क-थिठक करता है। इस अवस्था के पश्चात् जब दो इच्छाओं में से एक विजयी होती है और दूसरी पराजित हो विजयी इच्छा को प्राकाशा कहा जाता है। प्राकाशा को भी संकल्प नहीं कहा जा सकता क्योंकि वह केवल दो संघर्षप्रस्त इच्छाओं में से एक विजयी इच्छा होती है। प्राकाशा और संकल्प का मेव हम आगे चलकर बतलाएंगे। यहाँ पर यह कह देना आवश्यक है कि दो संघर्षप्रस्त इच्छाओं में से कौन-सी इच्छा विजयी होती है और क्यों होती है। जनसाधारण इस प्रश्न का उत्तर देते हुए कहना कि अधिक प्रबल इच्छा विजयी होती है, जबकि दुर्बल इच्छा पराजित होती है। किन्तु वास्तव में यह बात नहीं होती। इच्छाओं के संघर्ष में बड़ी इच्छा विजयी होती है जोकि संतुष्टिप्राप्ति इच्छाओं के व्यूह से सम्बद्ध होती है। एक इच्छा स्वयं प्रबल होत हुए भी इसलिये विजयी नहीं हो सकती कि वह उस इच्छाओं के व्यूह का अंग है, जोकि व्यक्ति-विशेष के लिए प्रयासप्राप्ति नहीं है। उदाहरणस्वरूप मान लीजिए कि एक महाविद्यालय का प्राचार्य जोकि अनुशासनप्रिय है इस दृष्टि में पढ़ जाता है कि वह अपने पुत्र को जिसने कि महाविद्यालय का अनुशासन भंग किया है, दण्ड दे या न दे।

१ “It is important to notice that it is a strife or conflict which goes on in the man himself it is a conflict of himself with himself It is not a conflict of himself with something external to him, nor of one impulse with another impulse, he meanwhile remaining a passive spectator awaiting the conclusion of the struggle. What gives the conflict of desires its whole meaning is that it represents the man at strife with himself He is the opposing contestants as well as the battlefield.”

इस उदाहरण में भाषार्थ के मन में दो इच्छाओं का संघर्ष उत्पन्न होता है। एक इच्छा उसके वात्सल्य से सम्बन्ध रखती है और दूसरी इच्छा उसके कर्तव्य से। अपने पुत्र के प्रति प्रेम से सम्बन्ध इच्छा निस्सन्देह एक सन्निधासी इच्छा है। किन्तु उसका सम्बन्ध जिस इच्छाओं के व्यूह से है, यदि वह व्यूह उस भाषार्थ-विशेष के लिए सन्निधासी होना तभी वह अपने पुत्र को बच देने की इच्छा को विजयी नहीं होने देना। यदि इसके विपरीत भाषार्थ का कर्तव्य-सम्बन्धी इच्छाओं का व्यूह अधिक सन्निधासी होना, तो वात्सल्य से सम्बन्धित पुत्र पर दया करने की इच्छा स्वयं प्रबल होत हुए भी विजयी नहीं हो सकेगी। यह मनोवैज्ञानिक तथ्य भाषा-विज्ञान के लिए इसलिये महत्व रखता है कि यह प्रत्येक कर्तव्य-सम्बन्धी प्रवृत्ति को अनुषंग के परिणाम पर आधारित होना सिद्ध करता है। हम याने बर्तक, संकल्प की स्वतन्त्रता की व्याख्या करते हुए इस विषय पर अधिक प्रकाश डालेंगे।

भाषाभाषा और संकल्प के भेद की व्याख्या करने से पूर्व उन इच्छाओं के प्रति जो ध्यान कह देना आवश्यक है, जो कि भागविक संघर्ष में पराजित हो जाती हैं। सामान्य व्यक्ति का यह दृष्टिकोण है कि जो इच्छा पराजित हो जाती है, वह सदा के लिए हमारे जीवन से विच्छिन्न हो जाती है, यद्यपि उसका हमारे जीवन से कोई सम्बन्ध नहीं रहता। किन्तु मनोवैज्ञानिक अनुसन्धान ने यह प्रमाणित किया है कि पराजित इच्छाएं हमारे अचेतन मन में अभ्यस्त रूप में उपस्थित रहती हैं और वे सर्वप्रथम मन में भाव का प्रवास करती रहती हैं। वे सब के लिए मूल्य नहीं हो जाती। इसके विपरीत व दिये हुए संघर्षों की भांति इस ताक में रहती हैं कि अन्तर प्राप्त हो और वे पुनः चतना में प्रवेश करें। मनोविस्तार के क्षेत्र में जो अनुसन्धान हुए हैं उनके अनुसार हमारा प्रसामान्य व्यवहार, हमारे स्वप्न हमारी निधन व सोने में भूलें सभी उन अचेतन इच्छाओं के कारण होती हैं जिनका हमन किया गया होता है। इस दृष्टिकोण के अनुसार हमारा भागविक जीवन स्वतन्त्र नहीं है, यद्यपि अचेतन इच्छाओं के द्वारा नियत है। इतिष्ठ इच्छाओं का भाषा-विज्ञान में विषय महत्व तो नहीं है, किन्तु इसका कुछ संबंध संकल्प की स्वतन्त्रता से अवश्य है। यही पर इतना कह देना पर्याप्त होना कि पराजित इच्छाएं, सम्भवतया कापी समय तक अचेतन मन में उपस्थित रहती हैं।

### भाषाभाषा और संकल्प

जैसा कि हमने ऊपर कहा है कि इच्छाओं के संघर्ष में जो इच्छा विजयी होती है यही भाषाभाषा कहलाती है। किन्तु भाषाभाषा संकल्प के स्तर में मूल्य होती है। संकल्प का धर्म नहीं किन्तु एक इच्छा को पराजित करना और दूसरी को भागविक स्वीकार करना है, किन्तु उसका धर्म विजयी इच्छा के सभी परिणामों का भी स्वीकार करना है, जो कि उस इच्छा के पूरा होने पर पटित होय। दूसरे शब्दों में संकल्प में अविषय का पूरा विचार कर लिया जाता है और यह स्वीकार कर लिया जाता है कि विजयी

इच्छा का पूर्ति न ही कबल भाकांक्षित है, यद्यपि सम्भव था है। यह सम्भावना कबल कल्पित नहीं होती। यद्यपि निश्चित होती है। यद्यपि हनारी धनक भाकांक्षाएं इसविषय पर नहीं हा पाती कि उनको स्वीकार करत समस्त ह्यन सनी परिधानों का अनुमान नहीं लनाया होता। इसक प्रतिरिक्त विज्ञानो इच्छा कई बार एसी भी होती है कि जिसको हन धननी विनयता क कारण सकल्प में परिणतित हो नहीं कर सकत। उदाहरणस्वरूप विद्वद्विद्यालय का एक मकसद छात्र भारत का राष्ट्रपति बनने की भाकांक्षा कर सकत है किन्तु वह उसका मकसद उस समय तक नहीं कर सकत। जब तक कि वह इस बात को स्वीकार न कर स कि भारतीय विद्यालय क अनुसार उसम व सभी युग उपस्थित है जोकि राष्ट्रपति बनने क लिए आवश्यक हैं। जब हमारा कोई निज धर्मवा सम्बन्धी किसी रंग में प्रसन्न होता है हन उसक सीध स्वस्थ होने की भाकांक्षा कर सकत है किन्तु संकल्प नहीं कर सकत। हमारे जीवन में धनेक ऐसे उदाहरण दखने में पाते हैं जिनमें कि हमारे विद्वानो इच्छाएं भाकांक्षा को सीमा न धान नहीं बड़ पाती। निरूप्य का धर्म सुनी धर्म-दायों का धर्म निरीक्षण करके इच्छा को कायस्थ में परिणत करने का धर्म निश्चय कर लना है। संकल्प का भाषार-विज्ञान न विषय महत्त्व है।

हमने पहले अध्याय में धर्म (Virtue) की व्याख्या करत हुए यह बताया था कि भाषार-विज्ञान कला इसलिये नहीं हा सकत। क्योंकि उदाधार एवं धर्म का विरोध लक्षण सकल्प है, जबकि कला को निपुणता में केवल संकल्प का कोई महत्त्व नहीं है। हन किसी भी व्यक्ति क भाषार को ठब तक अनुधार नहीं धान सकते जब तक कि उसन उस कार्य को संकल्प के द्वारा न किया हो। मुकरत क अनुधार, धर्म एक प्रकार का ज्ञान है, उसका वास्तविक प्रतिपत्ति यह है कि धनवाने में धर्म का धारण नहीं किया जा सकत। यही पर जानने का धर्म तर्क के द्वारा निपुण कर लेना एवं संकल्प कर लना होता चाहिए। यही कारण है कि धर्मालू ने धर्म की व्याख्या करते हुए यह बत लाया “धर्म एक अविकल्पक भाषार है, यद्यपि धर्म का भाषार अविकल्पक निर्वाचन एवं सकल्प है।” जो व्यक्ति किसी शुभ कार्य को करने का पृष्ठ संकल्प कर लेता है और कुछ धार्मिक परिस्थितियों क कारण वह उस संकल्प को कार्य में परिणत नहीं कर सकत। ठब भी हम उस व्यक्ति को बुझाती नहीं कहेम। इस विषय पर हम इसी अध्याय में धर्म बसकर प्रकाश लायेम। यही पर इतना कह देना उचित है कि भाकांक्षा संकल्प की धर्मवा स्थूल स्तर पर है, किन्तु इच्छा की धर्मवा ठबे स्तर पर है।

### संकल्प तथा धर्म

संकल्प का धर्म धैराणिक हमन जगद देखा है, किसी कार्य का करने का मानविक निश्चय एवं निश्चय है। इसल यह स्पष्ट है कि संकल्प किसी कर्म को करने से पहले की धर्मवा है। संकल्प किसी भविष्य क उद्देश्य से सम्बन्धित निश्चय है। कभी-कभी यह उद्देश्य निकटवर्ती होता है और कभी दूरवर्ती। दोनों धर्मवाधों में किया गया संकल्प

कर्म में परिवर्तित हो भी सकता है और नहीं भी हो सकता। इसमें कोई संशय नहीं कि संकल्प का भाषार-विज्ञान में विशेष महत्त्व है। आ व्यक्ति संकल्प का बड़ा संकल्प करता है वह सहायकीय प्रवृत्ति है, किन्तु केवल संकल्प करने-मान को सहायार नहीं कहा जा सकता। सहायार का मर्म धुम संकल्प को केवल मानसिक स्तर तक ही सीमित करना नहीं है, किन्तु उसको कार्यकर्म में परिवर्तित करने का सतत प्रयत्न करना है। यतक बार हमारा किया गया संकल्प समय तथा परिस्थितियों के परिवर्तन के कारण कार्यान्वित नहीं हो सकता। उदाहरणस्वरूप मान लीजिए कि एक व्यक्ति प्रातःकास करने का बड़ा संकल्प कर लेता है। जब उठने का समय आता है, वह प्रातःकास करता है, किन्तु प्रातःकास की सीमित वायु तथा निद्रा का कारण उस अपने संकल्प का कार्यान्वित नहीं कर पाता। संकल्प करते समय व्यक्ति उन कठिनाइयों का केवल मानसिक अनुमान लगाता है, जो कि संकल्प को कार्यकर्म में परिवर्तित करके समय बाधक होती है। कर्म करते समय सम्भावित परिस्थितियाँ जब वास्तव में सामने आती हैं, तो वे विभिन्न हो सकती हैं। यतः कर्म करने की प्रवृत्ति संकल्प की प्रवृत्ति से भिन्न है। बड़ा संकल्प व्यक्ति को निरस्योद्द्विग्न कर्म को करने में सहायता प्रदत्त करता है। बड़ा संकल्पवाला व्यक्ति प्रविष्ट म पटित होनेवाली परिस्थितियों का सामान्य रूप से अनुमान लगा सकता है और संकल्प को कर्म में परिवर्तित करते समय परिस्थितियों के साधारण परिवर्तन की परवाह नहीं करता।

### प्रेरक तथा उद्देश्य

भाषार-विज्ञान के दृष्टिकोण से संकल्प तथा कर्म की मनोवैज्ञानिक पुष्टिप्रति विशेष महत्त्व इसलिए रखती है कि हम नैतिक निर्णय केवल सामान्य व्यक्ति के सवि कल्पक कर्म पर ही देखें, न कि उसके निबिक्ल्पक व्यवहार पर प्रवृत्ति उसकी प्रवृत्ति जीवन-सम्बन्धी सहज क्रियाओं पर। हम उस कर्म को धुम प्रवृत्ति प्रमुख कह सकते हैं जो कि एक सामान्य व्यक्ति के द्वारा उसकी सामान्य प्रवृत्ति म संकल्प की प्रक्रिया से निर्वा- चित किया गया हो। जब एक व्यक्ति ऐसा कर्म करता है, तो उस कर्म में उद्देश्य होता है। यतः उद्देश्य (Intention) तथा उसमें सम्बन्धित प्रेरणा जो कि कर्म को उत्पन्न करती है वो ऐन मनोवैज्ञानिक प्रग है, जिनका विश्लेषण भाषार विज्ञान म विशेष महत्त्व रखता है।

साधारणतया उद्देश्य हमारे संकल्प का वह प्रत्यक्ष है, जो उस प्रवृत्ति की ओर निर्देश करता है, जिसका कि हम अपने कर्म के द्वारा प्रेरित करना चाहते हैं किन्तु जो कुछ भी हम कर्म द्वारा प्रेरित करना चाहते हैं वह प्रायः एक अतिरिक्त परिणाम ही होता है। उदा- हरणस्वरूप मान लीजिए कि मैं हिस्ती जाना चाहता हूँ। हिस्ती जाना मेरा उद्देश्य है। यदि मैं इस उद्देश्य का यत्नीर विरक्षण करूँ तो मैं इस परिणाम पर पहुँचा कि यह उद्देश्य भी एक अतिरिक्त प्रग है। यदि मैं यह प्रग करूँ कि मैं हिस्ती जाना चाहता हूँ यतः मेरे हिस्ती जान के उद्देश्य का प्रेरित करनेवाली प्रग उसी उत्पन्न करने वाली प्रस्तुत कोन-कोन-सी है, तो मुझे इस प्रग के प्रग उत्तर निर्देश। सम्भवतया मैं

सांस्कृतिक देखने के लिए हिस्सी जा रहा हूँ उसके साथ-साथ किसी मित्र को मिलना भी मेरे उद्देश्य में सम्मिलित है। सम्भवतया अपने प्रकाशक से मिलकर उससे कुछ भग प्राप्त करना भी हिस्सी जाने का एक कारण है। हिस्सी जाने के ये सभी और भावना में मेरे उद्देश्य के प्रेरक हैं। यदि उद्देश्य का धर्म यह बनता है जोकि हम करना चाहते हैं, तो प्रेरक का धर्म यह बनता है जोकि हमें उस कर्म को करने के लिए उत्तेजित करती है प्रेरक प्रेरित करती है। वास्तव में उद्देश्य और प्रेरक एक ही मनोवैज्ञानिक दृश्य के दो भेद हैं, जो एक-दूसरे से पृथक् तो नहीं, किन्तु जिनका भेद प्रकट जाना जा सकता है। प्रेरक उद्देश्य का केन्द्र होता है, जबकि उद्देश्य प्रेरक के कारण ही उत्पन्न होता है। प्रेरक और उद्देश्य के भेद को समझने के लिए उद्देश्य के निम्न प्रकारों की व्याख्या करना नितांत आवश्यक है।

उद्देश्यों के विभिन्न प्रकारों के विषय में मैकन्ज़ी ने सर्वोत्तम व्याख्या प्रस्तुत की है। उसके अनुसार उद्देश्यों को पाँच विभिन्न जोड़ों में विभाजित किया जा सकता है, जो निम्नलिखित हैं।

- (१) वर्तमान तथा दूरवर्ती उद्देश्य (Immediate and remote intentions)
- (२) बाह्यारमक तथा अन्तरारमक उद्देश्य (Outer and inner intentions)
- (३) प्रत्यक्ष तथा अप्रत्यक्ष उद्देश्य (Direct and indirect intentions)
- (४) चेतन तथा अचेतन उद्देश्य (Conscious and unconscious intentions)
- (५) औपचारिक तथा औचित्य उद्देश्य (Formal and material intentions)

अब हम उद्देश्य के इन प्रकारों की संक्षिप्त व्याख्या करेंगे।

वर्तमान तथा दूरवर्ती उद्देश्य

जैसाकि उद्देश्य के इन प्रकारों के नाम से विहित हो रहा है, वर्तमान उद्देश्य वह उद्देश्य है जोकि किसी कर्म के तुरन्त चटित होनेवाले परिणाम से सम्बन्धित है, जबकि दूरवर्ती उद्देश्य का सम्बन्ध किसी भविष्य में चटित होनेवाले परिणाम से सम्बन्ध रखता है। उदाहरणस्वरूप मान लीजिए कि जलती हुई पाकड़ी में से एक पाकड़ी थिरका है और उसे दो विभिन्न व्यक्ति देख रहे हैं। दोनों तुरन्त जमीर चीन्चकर पाकड़ी बचना देते हैं। उन दोनों व्यक्तियों में से एक का उद्देश्य तो उस बेचारे को बापस पाकड़ी पर बिछाना है, जबकि दूसरे का उद्देश्य उसको पुलिस को सौंपने का है क्योंकि वह व्यक्ति उसके साथ का बटुआ लेकर पाकड़ी से चूक रहा था। इस उदाहरण में दोनों के जमीर चीन्चने के

कर्म का वर्तमान उद्देश्य तो एक है किन्तु उन दोनों व्यक्तियों के दूरवर्ती उद्देश्य भिन्न हैं। दोनों पाड़ी तो प्रबन्ध रोकना चाहते हैं, यह उनका वर्तमान उद्देश्य है किन्तु एक व्यक्ति मिरते हुए व्यक्ति को बचाने के लिए और दूसरा उसे पुलिस को सौंपने के लिए पाड़ी रुकवाता है। अतः उनके दूरवर्ती उद्देश्य भिन्न हैं। हम उद्देश्यों के इस प्रकार के भेद के सम्बन्ध में यह निश्चित रूप से नहीं कह सकते कि केवल दूरवर्ती उद्देश्य ही प्रेरक होता है। सम्भवतया अधिकांश उदाहरणों में दूरवर्ती उद्देश्य को ही प्रेरक माना जाएगा। इसके सम्बन्ध में हम आगे चलकर व्याख्या करेंगे।

### बाह्यारमक तथा अन्तरारमक उद्देश्य

बाह्यारमक उद्देश्य प्रायः वह उद्देश्य होता है जोकि किसी काम के वास्तविक करने से सम्बन्ध रखता है जबकि अन्तरारमक उद्देश्य उस काम के अन्तर्गत कारण से सम्बन्ध रखता है। इन दो प्रकार के उद्देश्यों को स्पष्ट करने के लिए, प्रायः अमेरिका के विख्यात प्रधान महाहम सिकन के उस कार्य का उदाहरण दिया जाता है जिसमें कि उसने अपने वास्तविकता में एक मूषर को कुड़े-कूँट से भरे हुए बड़े से बाहर निकलने में सहायता दी थी। जब लोगों ने उसके इस कार्य की सराहना की तो महाहम सिकन ने कहा "मेरे इस पशु को केवल गड्ढे से बचाने के लिए ही सहायता नहीं की बल्कि मैंने यह काम अपने मन से उस तनाव की समस्या को हटाने के लिए किया है जोकि उस पशु के कुँड को बेचकर मेरे मन में उत्पन्न हो गई थी।" इस उदाहरण से यह स्पष्ट होता है कि महाहम सिकन का बाह्यारमक उद्देश्य मूषर को बचाना था किन्तु उसका अन्तरारमक उद्देश्य अपने मानसिक तनाव को हटाना था। हमारे जीवन में अनेक ऐसे उदाहरण उपलब्ध होते हैं, जिनमें हमारे कर्म का बाह्यारमक उद्देश्य एक होता है और अन्तरारमक उद्देश्य दूसरा। जब हम किसी दुर्घटना में घसत कुरी तरह से घाहत व्यक्ति को उठाकर तुरन्त डॉक्टर के पास पहुँचाने का कर्म करते हैं तो उसमें हमारा बाह्य उद्देश्य तो उस व्यक्ति को कुछ से बचाना होता है किन्तु हमारा अन्तरारमक उद्देश्य हमारे मन में स्थित उस दुःख की भावना से निवृत्त होने का भी होता है, जोकि उसकी दयनीय अवस्था को देखकर हमारे मन में उत्पन्न हो जाती है।

### प्रत्यक्ष तथा अप्रत्यक्ष उद्देश्य

प्रत्यक्ष उद्देश्य तो हमारे कर्म का वास्तविक मध्य होता है, किन्तु उस मध्य की प्राप्ति के लिए कुछ ऐसी अवांछनीय परिस्थितियाँ भी होती हैं, जोकि उसकी प्राप्ति के लिए अनिवार्य होती हैं। हमारे सामने सम्बन्धित यह बाह्यारमक परिस्थितियाँ एवं परिणाम हमारी अनिवार्यता हाथ हुए भी हमारे उद्देश्य में सम्मिलित होते हैं और वह ही अन्तरारमक उद्देश्य कहलाते हैं। उदाहरणस्वरूप जब भारत के मंत्रियों ने स्वतन्त्रता प्राप्त करने समय भारत के विभाजन को स्वीकार किया तो उनका ऐसा करना दो प्रकार के उद्देश्यों



को समिप्यस्त करता था। उनका प्रत्यक्ष उद्देश्य तो राष्ट्र को स्वतन्त्र करना था किन्तु ऐसा करने के लिए देश के बंटवारे को स्वीकार करना घबराहटपूर्ण होते हुए भी उनके उद्देश्य में सम्मिलित था क्योंकि उसके बिना र्थशत्रु साम्राज्य का भारत में प्रभुत्व नहीं हो सकता था। इसी प्रकार भारत की स्वतन्त्रता के संग्राम में अन्तर्देशीय आन्दोलन ने एक बार बाइसराय की पाड़ी को बम के डार उड़ा देने का निश्चय किया। ऐसा करने में यह स्पष्ट था कि बाइसराय के साथ-साथ उसके भारतीय सेवक भी मारे जाएंगे। अन्तर्देशीय आन्दोलन के इस संकल्प में भी प्रत्यक्ष तथा अप्रत्यक्ष उद्देश्य उपस्थित थे। उसका प्रत्यक्ष उद्देश्य तो विदेशी साम्राज्यवादी बाइसराय को मारना था किन्तु उसके साथ-साथ उसके सेवकों का मरना भी धमिबार्थ होने के कारण उसका अप्रत्यक्ष उद्देश्य था।

चेतन तथा अचेतन उद्देश्य

चेतन उद्देश्य का अर्थ यह तत्त्व है जो कि कर्म करनेवाला व्यक्ति अपने सामने रखता है और उसे जान-बूझकर स्वीकार करता है। इसके विपरीत अचेतन उद्देश्य एक अप्रत्यक्ष तत्त्व होता है, जिसको कि व्यक्ति बलभावस्था में स्वीकार नहीं करता। वह उद्देश्य अचेतन तथा अप्रत्यक्ष रहता है। समाज-सेवा में प्रवृत्त व्यक्ति परोपकार का कार्य करते समय समाज के कल्याण का उद्देश्य तो स्पष्ट रूप से सामने रखता ही है, परन्तु समाज का कल्याण उसके कर्म का चेतन उद्देश्य है। किन्तु समाज-कल्याण के उद्देश्य के साथ-साथ सम्भवतः उसके अचेतन मन में यह इच्छा भी छिपी रहती है कि समाज-सेवा से उसको क्या लाभ प्राप्त हो जाए। उसका यह अप्रत्यक्ष उद्देश्य अचेतन उद्देश्य कहलाता है। इसी प्रकार प्रत्येक परोपकारी व्यक्ति निस्वार्थ सेवा करता हुए भी अचेतन रूप से किसी न किसी लाभ-विकास-सम्बन्धी अचेतन उद्देश्य से प्रेरित होकर ही अपने कर्तव्य का पालन करता रहता है। निष्काम कर्मयोग का अर्थ निःस्वार्थ कर्म नहीं है, उसका उद्देश्य निस्सन्देह कोई भवभोगी का निस्वार्थ एवं निष्काम कर्मयोग अचेतन रूप से मोल ग्रहण ईश्वर प्राप्ति के अचेतन उद्देश्य पर आधारित रहता है।

सैद्धान्तिक तथा भौतिक उद्देश्य

सैद्धान्तिक उद्देश्य जैसा कि उसके नाम से स्पष्ट है, हमारे कर्म के उस आधारभूत सिद्धान्त एवं नियम की ओर संकेत करता है जिसको कि कर्म करनेवाला व्यक्ति एक वास्तविक मार्ग मानता है। परन्तु सैद्धान्तिक उद्देश्य का अर्थ व्यक्ति का वह बुद्धिकोश है जो कि उसे विदित प्रकार का कर्म करने पर प्रेरित करता है। इसके विपरीत भौतिक उद्देश्य का अर्थ किए जानेवाले कर्म का ठोस परिणाम है। परन्तु सिद्धान्त का अर्थ अन्तःप्रत्यक्ष मार्ग से है, जबकि भौतिक उद्देश्य का सम्बन्ध घटना के ठोस परिणाम से है। जो व्यक्ति एक ही कर्म को करते समय भौतिक उद्देश्य में भ्रम ही समझता है किन्तु

सैद्धान्तिक उद्देश्य की दृष्टि से उनकी विभिन्नता हो सकती है। उदाहरणस्वरूप, मान लीजिए कि हमारी संसद् के चुनाव में दो व्यक्ति साम्यवादी दल के एक ही प्रतिनिधि को निर्वाचन में परास्त करना चाहते हैं। उनमें से एक तो उनका विरोध इसलिए करता है कि साम्यवादी दल किसी विदेशी नीति से प्रेरित होता है और दूसरा इसलिए विरोध करता है कि साम्यवाद व्यक्ति की स्वतन्त्रता का वधन करता है। इस उदाहरण में दोनों व्यक्तियों का भौतिक उद्देश्य तो एक ही है और यह है साम्यवादी दल को परास्त करना। किन्तु उनमें सैद्धान्तिक उद्देश्य भिन्न हैं। एक व्यक्ति का सैद्धान्तिक उद्देश्य राष्ट्रीयता के दृष्टिकोण पर आधारित है और दूसरे का दृष्टिकोण व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के दृष्टिकोण से सम्बन्धित है। अतः उन दोनों का भौतिक उद्देश्य एक होते हुए भी सैद्धान्तिक उद्देश्य विभिन्न हैं।

अगर बिना विवेचन से यह स्पष्ट है कि उद्देश्य का सम्बन्ध प्रेरक से रहता है। वास्तव में प्रेरक किसी कर्म के उद्देश्य का धर्म होता है। इस दृष्टि से प्रेरक और उद्देश्य में भेद करना बहुत कठिन हो जाता है। प्रेरक हमारे कर्म का कारण प्रबल होता है किन्तु कारण केवल निमित्त ही नहीं होता अपितु लक्ष्य की धार भी संकेत करता है। अतः प्रेरक उसीको कह सकते हैं जो हमें विशेष-रूप से कर्म करने के लिए प्रेरित (Impels) करता है यथवा बाध्य (Induces) करता है। उदाहरणस्वरूप जब हम पुष्पा दया याचिका के कारण क्रम करते हैं तो हम उससे इन भावों से प्रेरित होते हैं। किन्तु सर्वत्र भावना से प्रेरित होना एक परिणाम व्यक्ति के लिए नैतिक दृष्टि से उचित नहीं है। यही कारण है कि साधार-विज्ञान में हम प्रेरक उसीको मान सकते हैं जोकि हमें कर्म को विशेष प्रकार से करने के लिए बाध्य करता है। इस दृष्टि से जब हम किसी व्यक्ति की दयनीय अवस्था में देखते हैं तो हम केवल दया के लिए ही उसकी दया मुधारने की चेष्टा नहीं करते अपितु उसके साथ-साथ उसका उत्थान के उद्देश्य को भी ध्यान में रखते हैं। यदि हम केवल दया से ही प्रेरित होकर रह जाएँ, तो अधिक से अधिक हम उसके लिए धनूँ बहा सकते हैं किन्तु जब हम उसकी दया मुधारने की चेष्टा करते हैं तो हम केवल भावना से ही प्रेरित नहीं होते अपितु कर्म करने पर बाध्य होते हैं। अतः प्रेरक जोकि हमें कर्म करने पर बाध्य करता है, वास्तव में वास्तविक उद्देश्य का विचार है। यही कारण है कि हमने प्रेरक को उद्देश्य में धर्म माना है। प्रायः प्रेरक में दूरदर्शी उद्देश्य का प्रभिकार होता है और निकटदर्शी उद्देश्य का अधिक भाग उसमें नहीं होता। इसी प्रकार उसमें प्रत्यक्ष उद्देश्य होता है जबकि अप्रत्यक्ष उद्देश्य नहीं होता। प्रायः उसमें अधिकोत्तम सैद्धान्तिक उद्देश्य का होता है और भौतिक उद्देश्य का अधिक धर्म नहीं होता। उनमें कभी बाह्य लक्ष्य कभी अन्तरालक्ष्य कभी चेतन कभी अचेतन उद्देश्य उपस्थित रहते हैं। उद्देश्य तथा प्रेरक का सम्बन्ध और स्वभाव साधार-विज्ञान के दृष्टिकोण से विशेष महत्त्व रखता है। इस महत्त्व की व्याख्या करने के लिए इस प्रश्न का उत्तर देना आवश्यक है कि क्या नैतिक नियम उद्देश्य पर दिया जाता है यथवा प्रेरक पर।

## नैतिक निर्णय का विषय

जब हम किसी व्यक्ति के कर्म का नैतिक मूल्यांकन करते हैं अर्थात् जब हम उसको शुभ अथवा अशुभ, सन् अथवा असन् बोधित करते हैं तो ऐसा करते समय या तो कर्म के प्रेरक के आधार पर या उसके उद्देश्य के आधार पर निर्णय लेते हैं। दूसरे शब्दों में नैतिक निर्णय का विषय उद्देश्य भी हो सकता है और प्रेरक भी। भाषार-विज्ञान के विद्वानों में नैतिक निर्णय के विषय के आधार पर दो सिद्धान्त प्रचलित हैं जो निम्न लिखित हैं

(१) उद्देश्यवादी अथवा उपयोगवादी सिद्धान्त (Utilitarian view-point)

(२) अन्तरात्मक सिद्धान्त (Intuitive view-point)

प्रयोगवादियों के अनुसार, नैतिक विषय का विषय उद्देश्य (Intention) माना गया है और अन्तरात्मकवादियों के अनुसार नैतिक विषय प्रेरक में ही सम्बन्ध रखता है। हम पहले उपयोगवादी दृष्टिकोण की व्याख्या करेंगे और उसके बाद अन्तरात्मक वादी दृष्टिकोण का विस्तारपूर्वक अध्ययन करेंगे। उपयोगवादीवादियों का मुख्य दृष्टिकोण वे० एस० मिल के द्वारा प्रस्तुत किया गया है। इस दृष्टिकोण के अनुसार, जब हम किसी कर्म पर नैतिक निर्णय लेते हैं, तो हम उस कर्म के प्रेरक की ओर विशेष ध्यान नहीं देते। इसके विपरीत हम उस परिणाम की ओर ध्यान देते हैं जोकि उस कर्म का उद्देश्य होता है। प्रेरक तो केवल कर्म करने के लिए प्रेरित करता है और वह प्रेरणा अन्तः उद्देश्य के लिए भी हो सकती है, बुरे उद्देश्य के लिए भी हो सकती है एवं तटस्थ भी हो सकती है। इस दृष्टिकोण को स्पष्ट करने के लिए हम उल्लुक्ता-कपी प्रेरक का उदाहरण दे सकते हैं। एक बालक उल्लुक्ता से प्रेरित होकर कुछ कर्म भी कर सकता है अशुभ कर्म भी कर सकता है तथा तटस्थ कर्म भी कर सकता है। यदि उल्लुक्ता से प्रेरित होकर वह एक उपयोगी पुस्तक पढ़ता है, तो उसका यह कर्म शुभ माना जाएगा यदि वह उल्लुक्ता के कारण एक पायल कुत्ते को लोगों के समूह की ओर भेजता है, तो वह बुरा कर्म करता है और यदि वह उसी प्रेरणा के कारण अपने बच्चे को मारता है, तो उसका यह कर्म तटस्थ हो जाता है। इस प्रकार के उदाहरणों के आधार पर मिल यह घोषणा करता है, "किसी कर्म की नैतिकता पूर्णतया उद्देश्य पर निर्भर है उस परिणाम पर निर्भर है जिसको फलित करने का मकसद किया जाता है। किन्तु प्रेरक अर्थात् वह भावना जोकि कर्ता को इस प्रकार का मकसद कराती है न तो उस कर्म में परिवर्तन करती है और न उसकी नैतिकता का निर्णय देती है यद्यपि वह कर्ता के प्रति नैतिक अनुमान लगाने में अत्यन्त महत्त्व रखती है।"<sup>1</sup>

इस दृष्टिकोण को हम सत-प्रतिपक्ष तो संभव नहीं मान सकते। कुछ सीमा तक यह कहना ठीक है कि केवल प्रेरक ही किसी कर्म को नैतिक अथवा अनैतिक नहीं बना सकता। यदि ऐसा होता तो हम विभिन्न व्यक्तियों के विभिन्न प्रेरकों के आधार पर

ही किसी कर्म को अच्छा या बुरा मानते। मान लीजिए कि एक व्यक्ति ईश्वर के भय के कारण पाप हुआर अपना निर्धर्मों को दान देता है और दूसरा केवल दया से प्रेरित होकर ऐसा करता है। यदि हमारे नैतिक निर्णय में प्रेरक ही प्रधान होता, तो हम ईश्वर के भय से प्रेरित होनेवाले कर्म को सदा दया से प्रेरित होनेवाले कर्म को नैतिकता की दृष्टि से विभिन्न मानते किन्तु वास्तव में हम ऐसा नहीं करते। इन दो प्रकार के प्रेरकों से प्रेरित होनेवाले व्यक्ति के चरित्र के प्रति हम अवश्य भिन्न निर्णय दे सकते हैं। हम पहले व्यक्ति को दयालु और दूसरे को धार्मिक वृत्तिवाला कह सकते हैं, किन्तु नैतिक दृष्टि से हम उन दोनों के कर्म को समान रूप में धुम ही मानेंगे।

उत्तर दिए गए उदाहरणों में प्रेरक को केवल भूख प्रवृत्ति एवं घावना-मात्र ही माना गया है किन्तु हम यह जानते हैं कि प्रेरक का धर्म केवल उत्तेजना देनेवाली प्रवृत्ति ही नहीं है अपितु उसका धर्म वह प्रेरणा है, जोकि हमें विवेक रीति से कर्म करने पर बाध्य करती है। उदाहरणस्वरूप जब एक बनावान व्यक्ति घायल से बचन के लिए लानों अपने व्यय करके चिकित्सालय बना देता है, तो उसका यह कर्म उसके प्रेरक के कारण नैतिक नहीं माना जाएगा। इस उदाहरण से यह सिद्ध होता है कि नैतिक निर्णय का सम्बन्ध असल प्रेरक से अवश्य होता है। उसका कारण यह है कि नैतिक निर्णय केवल बचना पर अवश्य कर्म के परिणाम पर ही नहीं दिया जाता अपितु कर्ता के संकल्प को ध्यान में रखते हुए, उसके प्रेरक तथा उद्देश्य दोनों पर दिया जाता है। यदि नैतिक निर्णय का सम्बन्ध केवल बचना अवश्य परिणाम में होता तो हम भूकम्प तथा वृष्टि आदि पर भी नैतिक निर्णय देते। किन्तु हम वास्तव में ऐसा नहीं करते। नैतिक निर्णय में हम सामान्य व्यक्ति के व्यवहार एवं चरित्र (Conduct) का मूल्यांकन करते हैं। इसलिये अनेक बार हम नैतिक निर्णय में परिणाम की उपेक्षा कर देते हैं। जब एक घन्य चिकित्सक रोपी की घन्य-चिकित्सा करते हुए उसकी मृत्यु का कारण बन जाता है, तो हम चिकित्सक के इस कर्म को अनैतिक नहीं कहते यद्यपि उसका परिणाम एक व्यक्ति की मृत्यु होता है। इसी प्रकार जब एक वृद्ध बाबू भीख माँगनेवाले को कष्ट पहुँचाने की दृष्टि से उसका सिर थोड़ने के लिए एक रफा फेंकता है किन्तु वह भूरा पाषाण की न झुककर पृथ्वी को लग जाती है और वह उसे ठठकर अपने भूख बन्धों के लिए घाल खरीदता है, तो हम उस बाबू के इस कर्म को दुष्चरणा के कारण घमूय ही कहें यद्यपि उसका परिणाम धुम ही होता है।

प्रेरित के मूल्यांकन में व्यक्ति का प्रेरक उसके संकल्प को अभिव्यक्त करता है। जो संकल्प सद्भावना पर आधारित होता है उसीको धुम संकल्प कहा जाता है और धुम संकल्प पर आधारित क्रिया सर्वत्र धुम मानी जाती है। इसी दृष्टि से ही कांट ने धुम संकल्प का स्वतन्त्र मूल्य (Intrinsic value) माना है। हमने पहले अध्याय में ही कांट के इस दृष्टिकोण की चर्चा की है। इसके विपरीत उपयोगितावादियों का कहना है कि यदि धुम संकल्प धुम परिणाम में प्रसिद्ध नहीं होता तो उसे नैतिक नहीं मानना चाहिए।

उनका ऐसा कहना भी सत प्रतिपत्त संगत नहीं है। कभी-कभी धुन संकल्प धुन परिणाम में परिणत नहीं होता किन्तु सामान्यतया कुछ संकल्पवाला व्यक्ति सद्भावना को सत्कार्य में परिणत करने में धनस्य सफल रहता है। अग्रणी भाषा में कहा गया है कि 'यहाँ बाहू तहाँ राह'। यदि प्रेरक भी धुन हो और परिणाम भी धुन हो तो कर्म की निस्सन्देह नैतिक ही माना जाएगा। नैतिक नियम होते समय हम न केवल प्रेरक को और न ही केवल उद्देश्य को महत्त्व देते हैं अपितु 'न दोनों का इसलिए मूल्यांकन करते हैं क्योंकि नैतिक नियम का सम्बन्ध केवल परिणाम में नहीं होता अर्थात् की गई गटना मात्र से नहीं होता अपितु उस व्यक्ति के चरित्र से होता है जिसपर कि कर्म करने का उत्तरदायित्व है।

अन्तरात्मवादी विचारक व्यक्ति के संकल्प पर एवं कर्म के धार्मिक प्रम पर अधिक बल देते हैं जबकि उपयोगितावादी कर्म के नैतिक परिणाम पर अधिक बल देते हैं। अन्तरात्मवादियों का दृष्टिकोण नैतिक नियम को मनुष्य के अस्तित्व में निहित मानता है, जबकि उपयोगितावादियों का दृष्टिकोण बाह्य परिस्थितियों का मनुष्य के कल्याण एवं सुख के लिए जुटान-भाग को नैतिक आधार मानता है। हम प्रायः बतलकर रखते हैं कि ये दोनों दृष्टिकोण एक-दूसरे के पूरक हैं। अन्तरात्मवादी दृष्टिकोण प्रसन्न सत्य है इसी प्रकार उपयोगितावादी दृष्टिकोण प्रसन्न यथार्थ है। इन दोनों का मन्दर सम्मेलन ही यथार्थ नैतिक आधार प्रस्तुत कर सकता है। हम 'स सम्बन्धवादी दृष्टिकोण की पूर्ण यथास्वाभावात् करे। यहाँ पर केवल इतना कह देना पर्याप्त है कि नैतिक नियम का सम्बन्ध व्यक्ति के सम्पूर्ण चरित्र से होता है और उसका चरित्र प्रकट तथा उद्देश्य प्राप्त तथा लक्ष्य धार्मिक संकल्प तथा परिणाम सद्भावना तथा सुख को मनुष्य दोनों में समान रूप से समीक्ष्यता होता है। यही कारण है कि हम नैतिक नियम एवं समय न केवल प्रेरक को और न केवल उद्देश्य को मूल्यांकन का आधार मानते हैं अपितु इन दोनों को समान महत्त्व देते हैं।

### मनोवैज्ञानिक सुलझाव

हमने ऊपर बताया है कि नैतिक नियम का नियम व्यक्ति का सम्पूर्ण चरित्र होता है। जब हम किसी व्यक्ति के कर्म को नैतिक धर्म या अनैतिक धर्म धर्म या अधर्म धर्मित करते हैं, तो हम एक तटस्थ दृष्टिकोण से यह धर्मन को पढ़ा करते हैं कि उस व्यक्ति का प्रकट तथा उसका उद्देश्य दोनों नैतिक दृष्टि से क्या मूल्य रखते हैं। कुछ विचारकों ने इसी धारणा प्रस्तुत की है कि हर व्यक्ति के कर्म का एकमात्र प्रेरक सुख ही है। यदि यह सिद्धान्त यथार्थ मान लिया जाए, तो किसी प्रकार के अन्य नैतिक धर्मन की आवश्यकता नहीं रहती। यदि मूल ही मनुष्य के सब प्रकार के कर्मों का प्रेरक है और यह तथ्य एक अनिवार्य स्वाभाविक सत्य है, तो मनुष्य का किसी अन्य धर्मन की प्राप्ति ? "Where there is a will, there is always a way"

के लिए कठिन और दुःखद मार्ग पर बसमान ही केवल प्रमुखित होना चाहिए। प्रत्यक्ष धार-विज्ञान के मुख्य विषय में प्रवेश करने से पूर्व इस समस्या का निर्णय करना आवश्यक हो जाता है कि क्या वास्तव में हमारी इच्छा का एकमात्र उद्देश्य सुख की प्राप्ति होता है? जो लोग सुख को ही इच्छा का धार मानते हैं वे मनोवैज्ञानिक सुखवाद (Psychological Hedonism) के समर्थक मान जाते हैं।

मनोवैज्ञानिक सुखवाद की व्याख्या देने से पूर्व यह बताना आवश्यक है कि यह सुखवाद नैतिक सुखवाद से किस प्रकार भिन्न है। सुखवाद का अर्थ सुख की लक्ष्य एवं उद्देश्य मानना है। पश्चिमीय दर्शन में सुखवाद की उत्पत्ति यूनानी विचारकों के समय से मानी गई है। इस सिद्धान्त का सम्बन्ध विद्वेदकर एपिक्योरिज्मवाद (Epicureanism) से माना गया है। एपिक्योरिज्म एक विद्वेदक यूनानी दार्शनिक था जिसके अनुयायी काफ़ी पिये और मीठे उपायों<sup>१</sup> को ही जीवन का उद्देश्य मानते थे। धार्मिक वास्तविक दर्शन में सुखवाद के दो भेद माने गए हैं—(1) मनोवैज्ञानिक सुखवाद (2) नैतिक सुखवाद (Ethical Hedonism)। दोनों सुखवाद सुख की प्राप्ति को ही इच्छा प्रथम कर्म का लक्ष्य मानते हैं। किन्तु उनमें अन्तर केवल इतना है कि मनोवैज्ञानिक सुखवाद के अनुसार सुख को इच्छा का लक्ष्य मानना एक स्वाभाविक लक्ष्य है जबकि नैतिक सुखवाद के अनुसार सभी इच्छाओं तथा कर्मों को केवल सुख की प्राप्ति की ओर प्रवृत्त करना ही नैतिक दृष्टि से उचित है एवं नैतिक धर्मार्थ है। जहाँ तक नैतिक सुखवाद का सम्बन्ध है हम इसकी व्याख्या उचित स्थान पर करेंगे। क्योंकि इस अध्याय का सम्बन्ध साधारण की मनोवैज्ञानिक पुण्यभूमि से है इसलिए यहाँ पर मनोवैज्ञानिक सुखवाद की व्याख्या करना गिरान्त आवश्यक है।

मनोवैज्ञानिक सुखवाद के दो मुख्य समर्थक बेंथम तथा जे। एस. मिल हैं। बेंथम के अनुसार, 'प्रकृति ने मनुष्य को सुख तथा दुःख के साधन के अधीन रखा है। हमारे सभी विचार इन्हीं (सुख और दुःख) पर आधारित हैं। हम अपने सभी निर्णय तथा जीवन के सभी संकल्प इन्हींसे सम्बन्धित करते हैं। जो व्यक्ति अपने आपको इसी धारिण्य से प्रेरित करने का बहाना करता है वह वह नहीं जानता कि वह क्या कह रहा है। उसका एकमात्र ध्येय सुख का अनुसरण करना और दुःख से निवृत्ति प्राप्त करना है। जब वह अधिक से अधिक सुखों का तिरस्कार करके कठिन दुःखों को भी भोगता है, तब भी वह सुख को ही ध्येय बना रहा होता है। नैतिक व्यक्ति के लिए तथा विद्वान् बनानेवाले के लिए, यह साधन धर्मिण्य स्थायी नाश अभ्यसन का मुख्य विषय होगा चाहिए। उपबोधिता का सिद्धान्त यह कुछ इन दो प्रकारों के अधीन कर देता है।'<sup>२</sup> इसी प्रकार जे। एस. मिल भी सुख को ही इच्छा का एकमात्र उद्देश्य मानता है। वह

१. Eat, drink and be merry

२. Bentham Principles of Legislation, Chapter I.

।। इच्छा तथा मुख दोनों को एक मानता है और इन दोनों के पार्थक्य की स्वीकार नहीं करता। उसका अनुसार इच्छा तथा मुख धर्मिभूत तथा कुछ एक ही तथ्य के दो नाम हैं। मिस्र के दृष्टिकोण का प्रस्तुत करण के लिए उसकी पुस्तक उपयोगितावाद में स निम्न मेखित पंक्तियाँ का उद्धृत करना आवश्यक है

“यद्यपि यह निश्चय करना है कि क्या यह वास्तव में सत्य है क्या मनुष्य-भाव इसका प्रतिरिक्त किसी चीज को इच्छा नहीं करता जोकि उनके लिए मुख हो यद्यपि जितन कुछ चीज अनुपस्थिति है। हम निस्सन्देह इस तथ्य और अनुभव के प्रत्यक्ष पर पटुच भए ॥ जोकि सम्य इस प्रत्यक्ष की भाँति साक्षी पर निर्भर है। इसका निजम कबल अनु-भवी धारमचरणा तथा इस धारमनिरीक्षण के द्वारा दिया जा सकता है जिसका कि दूसरे लोगों के निरीक्षण से भी सहायता प्राप्त हो। मरत यह विश्वास है कि यदि साक्षा के इन सातों का तटस्थ रूप से अध्ययन किया जाए, तो वे प्रमाणित करेंगे कि किसी वस्तु की इच्छा करना और उस मुखर अनुभव करना उसको धर्मिभूत करना तथा उस कुछ समझना ऐसे तथ्य हैं जो पूर्वतया धर्मिभूत हैं यद्यपि एक ही तथ्य के दो भग हैं संकीर्ण भाषा में न एक ही तथ्य को धर्मिभूत करने के दो विभिन्न रूप हैं।”

मिस्र के उपर्युक्त कथनों से यह स्पष्ट है कि उसका इच्छा तथा मुख को धर्मिभूत एक ही तथ्य मानकर न ही केवल एक मनोवैज्ञानिक भूख की है यद्यपि इस तथ्य को अनु-भव के द्वारा सिद्ध करने की चेष्टा करके उसने यथार्थता का उत्सर्जन किया है और इस प्रकार वह स्वयं तर्कभास का चिकार हुआ है। एक धार तो मिस्र किसी वस्तु की इच्छा करने तथा उसको मुखर मानने को एक ही तथ्य की दो विभिन्न भाषा-सम्बन्धी धर्मि-भूतियाँ मानता है और दूसरी तरफ वह यह स्वीकार करता है कि इस समस्या का समा-धान अनुभवी धारमचरणा तथा धारमनिरीक्षण के द्वारा किया जा सकता है। एक सामान्य बुद्धिवाला व्यक्ति भी मिस्र के इस बिरोधाभास की ओर संकेत कर सकता है। यदि कुछ और इच्छा एक ही है तो हम अनुभव के द्वारा उनको पृथक् कर सकते हैं? और यदि वे पृथक् नहीं हैं, तो उनको विभिन्न धर्मिभूतियाँ और विभिन्न नामकरण की क्या आवश्यकता है? इससे यह सिद्ध होता है कि मिस्र का ॥ दृष्टिकोण भ्रान्त धारभाषा पर आधारित है।

इससे पूर्व कि हम मिस्र के मनोवैज्ञानिक मुखवाद की विस्तृत प्रामाण्यता करें, वैयर्थ्य के उपर्युक्त कथनों के प्रति जो दो तथ्य कह देना आवश्यक है। जब वैयर्थ्य अपनी उत्कृष्ट भाषा में यह घोषित करता है कि प्रकृति ने मनुष्य को मुख तथा कुछ के सामान्य के अधीन रखा है तो वह एक क्षण के लिए यह भूल जाता है कि उसकी यह घोषणा और उसकी यह धर्मिभूत भाषा में धर्मिभूत इस तथ्य का प्रमाणित करती है कि मनुष्य में मुख और कुछ की भावना के प्रतिरिक्त तर्क एवं बुद्धि का तटस्थ भी उपस्थित है और यह

तत्त्व ही उसकी धन्य प्राणियों की अपेक्षा श्रेष्ठ बनाता है। यदि केवल सुख की भावना-भाव ही मनुष्य के जीवन का उद्देश्य होती। यदि विषय-भोग धारि ही मनुष्य के जीवन का सार होते तो धन्य मनुष्य बौद्धिक विकास के द्वारा सम्य और सुसंस्कृत न होता। न ही वह विज्ञान के समर्थकारी आविष्कार कर सकता और वह केवल पाछवी स्तर पर धन्य प्राणियों की भांति बुद्धिहीन भ्रमप्रवृत्त्यात्मक जीवन में व्यतीत करता। संस्कृत में किसी विद्वान ने कहा है

“आहारनिश्चयमेधुनं च  
 सामान्यमेतत् पशुभिर्मराणाम्।  
 ज्ञाना हि तेषामधिको विशेषः  
 ज्ञानेन हीना पशुभिः समाना ॥”

अर्थात् “पशुओं तथा मनुष्यों में आहार, निद्रा, भ्रम तथा काम धारि की प्रवृत्तिमां समान रूप से उपस्थित रहती है। मनुष्यों में ज्ञान ही एकमात्र विशेष तत्त्व है (जोकि मनुष्य को श्रेष्ठ बनाता है)। जो मनुष्य ज्ञान से वंचित है वह पशुओं के समान है। ईश्वर इस बात का भूत जाता है कि मनुष्य का जीवन केवल रोटी पर ही निर्भर नहीं है (Man does not live by bread alone) और वह धन्य पशुओं की भांति केवल भ्रम प्रवृत्तिमां की दृष्टि के आधार पर ही जीवन व्यतीत नहीं करता। इसके विपरीत अपने आदर्श की पूर्ति के लिए मनुष्य कुछ और कठिनाइयों से संघर्ष करने में अपने को धन्य समझता है। नैतिक और बड़ी सामा जाता है जो विषय-भोग धारि का त्याग करके वाच मार्गों का विरस्तार करके और दायिक सुख तथा दुःख की प्रबहेमता करके परम धुम एवं धन्य की ओर प्रयसर होता है। प्रत्येक तत्त्वकोटि के धर्म में तथा सुसंस्कृत समाजों में संयम को महत्त्वपूर्ण स्थान दिया गया है। वास्तव में मानव-समाज का विकास संयम का विकास है। मानव-मात्र की सामाजिक धार्मिक राजनीतिक साहित्यिक और वैज्ञानिक संक्षिप्त में उसकी समस्त सांस्कृतिक उन्नति उसके विवेक और संयम की देन है। यह विवेक और संयम उसे स्वायं से ऊपर उठाते हैं और उसकी सम्भावनाओं को प्ररित करके सहानुभूति और समाज-सेवा में प्रवृत्त करते हैं। मनुष्य की इस परोपकार की प्रवृत्ति निस्सन्देह एक ऐसी स्वाभाविक प्रवृत्ति है जिसके बिना मानव को मानव नहीं कहा जा सकता। एक उर्दू के कवि ने ठीक ही कहा है

“हमबर्ती के लिए पैदा किया इन्सान को  
 कर्मा इत्याद्यत के लिए कम न के पछिस्ते।”

अर्थात् “ईश्वर ने मनुष्य को सहानुभूति क्षमि के ही लिए उत्पन्न किया है, वरन उसकी (ईश्वर की) आज्ञा का पालन करने के लिए देवता पर्याप्त थे। मनुष्य परोपकार और सहानुभूति के लिए दुःखों को सहन करता है और सुखों का त्याग करता है। ईश्वर मनुष्य के इस वास्तविक स्वक्य और उसके धार्मिक बौद्धिक नैतिक एवं धार्म्यात्मिक स्वभाव को भूत जाता है। धन्य वह मनुष्य के स्वभाव का केवल एकरूपीय दृष्टिकोण



प्रस्तुत करता है। मानव की सभी इच्छाओं प्रवृत्तियों तथा क्रियाओं को सुख-दुःख की भावनाओं के प्रसरण करना मनुष्य के वैसी स्वस्थ को वांछनी स्वस्थ में परिवर्तित करना है।

मनोवैज्ञानिक सुखवाद न ही केवल मनुष्य के बौद्धिक वर्ग की धारणा करता है, अपितु वह सुख (Pleasure) राज्य के प्रसरण करने में भी मूस करता है। प्रत्येकी भाषा में प्लेजरेट (सुख) राज्य का प्रसरण है वह वस्तु या कार्य जिसके करने में हम प्रसन्नता प्राप्त होती है। यद्यपि हम यह कहते हैं कि कोई व्यक्ति धन्युक्त क्रिया करने में सुख का अनुभव करता है तो हमारा कहने का धर्मिभाव यह होता है कि वह उस क्रिया के निर्वचन में अपने संकल्प का प्रयोग करता है और यही संकल्प का प्रयोग करना ही उसकी प्रसन्नता है यद्यपि उसके सुख का कारण है। दूसरे शब्दों में सुख राज्य का प्रसरण है, जोकि हमारे संकल्प पर विशेष धार्मिक धर्म का प्रभाव डालता है। इस वह राज्य है, जोकि हमारे संकल्प पर विशेष धार्मिक धर्म का प्रभाव डालता है। इस का सुख को एक ही तथ्य स्वीकार करने की शारणा भ्रान्त और प्रसरण शारणा है। इस तथा सुख को एक ही तथ्य स्वीकार करने की शारणा भ्रान्त और प्रसरण शारणा है। इस दोष के प्रतिरिक्त मनोवैज्ञानिक सुखवाद में निम्नलिखित भ्रांतियाँ हैं

- (१) सुखवाद का विरोधाभास
- (२) भावस्थकताओं का तृप्ति से पूर्ण होना
- (३) सुख वस्तुओं तथा सुख की भावना में प्रसरण न करना।

### सुखवाद का विरोधाभास

परिचय के विषयात भाषार-विज्ञान के विद्वान सिडविक् (Sidgwick) ने मनोवैज्ञानिक सुखवाद की बहुत मुखर धारणा की है। उसने मनोवैज्ञानिक सुखवादियों की भ्रान्त शारणा में निहित विरोधाभास को धर्मिभ्यक्त करते हुए यह बताया है कि हम क्रिया करते समय किसी लक्ष्य की इच्छा करते हैं न कि उस लक्ष्य से सम्बन्ध सुख भावना की। यदि हम अपनी धर्मिक्रमिक क्रिया का विस्लेषण करें, तो हम इस परिचाम पर पहुँचेंगे कि यदि हम सुख वस्तु की भी इच्छा करते हैं तो उस इच्छा की पूर्ति के लिए सर्वोत्तम साधन यहो है कि हम उसकी प्राप्ति की चेष्टा करते समय उसके सुख वस्तु को मूस जाएँ। दूसरे शब्दों में सुख की प्राप्ति उस समय तक नहीं हो सकती जब तक कि मनुष्य सुख की भावना को पूर्णतया विस्मृत करके अपने लक्ष्य की प्राप्ति में निष्काम और निस्वार्थ रूप से कुट नहीं जाएँ। सुख की प्राप्ति के लिए सुख को विस्मृत करना निताम्न धारण्यक है, उदाहरणस्वरूप विद्या की प्राप्ति को सर्वोत्तम इसलिए माना गया है कि वह हर प्रकार के सुखों का स्रोत है। मनु हरि ने यथार्थ कहा है, "विद्या भोगकरी यह सुखकरी।" यद्यपि विद्या हर प्रकार के भोग और सुख को देनेवाली है।" जब एक विद्या में संसन्न प्राण उच्चतम उपाधि को प्राप्त करता है, तो उसकी वह प्राप्ति निस्सन्देह परम

सुखवांमिनी होती है, किन्तु यह प्राप्ति तभी हो सकती है जब विद्यार्थी इससे पूर्व इस इच्छा की पूर्ति के लिए सुख को त्याग दे। विषय और सुख की अनुतिवासना साथ कदापि सफल विद्यार्थी नहीं बन सकता। इसी दृष्टिकोण को संस्कृत के निम्नलिखित कथन में सुभाष क्य से अभिव्यक्त किया गया है

‘सुखानि नृणो विद्या

विद्यानि नृषु सुखम्।

अर्थात् सुख की इच्छा में संलग्न रहनेवाले व्यक्तियों को विद्या प्राप्त नहीं हो सकती और सफल विद्यार्थी को सुख एवं विषय प्राप्त नहीं हो सकता।”

सिद्धांतिक ने सुख की प्राप्ति के इस विरोधाभास को घनेक उदाहरणों द्वारा स्पष्ट किया है। मान लीजिए कि हम किसी ऐसे खेल का उदाहरण देते हैं जिसमें कि विजय की आकांक्षा रहती है। ऐसे खेल में आरम्भ में कोई भी खिलाड़ी विजय की इच्छा पर अपने ध्यान को केन्द्रित नहीं करता। कम से कम खेल के संघर्ष में प्रवृत्त होने से पूर्व उसके लिए आकांक्षित विजय प्राप्त करने के पश्चात् सुख की कल्पना-भाव भी कामा उस समय सहज नहीं होता। यदि वह खेल में रुचि लेने की अपेक्षा कल्पित विजय के सुख में ध्यान सपाए, तो वह कदापि खेल में विजयी नहीं हो सकता। अतः उस समय उसकी इच्छा संघर्ष के जोष की इच्छा प्रबल होती है। इस इच्छा में वह इतना मग्न होता है कि उसे उस सुख को विस्मृत करना पड़ता है जोकि उसे अन्त में प्राप्त होनेवाला होता है। इसी प्रकार प्रत्येक कामा की कृति में कलाकार के लिए तटस्थ क्य से अपने कार्य में प्रवृत्त होना नितास्त आवश्यक है। भिल यह भूल जाता है कि वास्तविक आनन्द कर्म में इतना विनीत हो जाने में है कि व्यक्ति अपने-आपमें खो जाए। अंग्रेजी के विख्यात लेखक इरविंग ने उदाहरण कहा है, ‘आनन्द का मूल तत्त्व आत्मविस्मृति है।’<sup>१</sup> यहाँ पर इन उदाहरणों का प्राधन यह है कि यह कहना कि इच्छा का लक्ष्य सर्वत्र सुख ही होता है एक भ्रान्ति है। सुखवाद का विरोधाभास यह प्रभावित करता है कि इच्छा सुख की अपेक्षा अन्य विषयों की और सपाई जा सकती है।

आवश्यकताओं का सृष्टि से पूर्व होना

यदि हम इच्छाओं तथा उनकी सृष्टि का विषयक विश्लेषण करें, तो हम इस परिणाम पर पहुँचेंगे कि घनेक सुखर इच्छाएं ऐसी होती हैं जिनमें हमें उस समय तक सुख की अनुभूति नहीं हो सकती जब तक कि उन इच्छाओं को पहले अनुभूत नहीं कर लिया गया हो। ऐसी अवस्था में कुछ इच्छाओं की अनुभूति की आवश्यकता पहल होती है और उसके पश्चात् ही उनमें निहित सुख का अनुभव होता है। ऐसी सुखर इच्छाओं में हमारा लक्ष्य सर्वप्रथम कोई वास्तविक कर्म होता है, जिसके बिना उस इच्छा का कोई महत्व

१ Self-forgetfulness is the essence of enjoyment.”

नहीं होता। उदाहरणस्वरूप उदाहरण और परोपकार के सुख को ले लीजिए। जिस व्यक्ति ने दूसरों के कल्याण की इच्छा कभी नहीं की वह कदापि उदाहरण और परोपकार में निहित सुख को प्राप्त नहीं कर सकेगा और न ही कभी उस सुख की इच्छा कर सकेगा। हमारा कहने का अभिप्राय यह है कि सुख का उपभोग सभी होता है जब कुछ आवश्यकताओं की पूर्ति होती है। दूसरे शब्दों में इच्छा की पूर्ति में जो तृप्ति मिलती है वह आवश्यकता से पूर्ण नहीं होती। यदि आवश्यकता तृप्ति से पूर्ण है तो यह कहना एक भ्रान्ति है कि हमारी सभी इच्छाओं का सत्य सुख ही होता है। हम इसी तथ्य को धनक उदाहरणों द्वारा स्पष्ट कर सकते हैं। जिस व्यक्ति ने कभी काँची नहीं पी हो उसे कदापि स्वाद की प्राप्ति के लिए काँची पीने की इच्छा नहीं होगी। इसके विपरीत प्रारम्भ में यदि काँची न पीनेवाले व्यक्ति को एक प्यासा काँची में डूबा दिया जाए, तो वह उसे पीने के लिए कदापि उत्तर नहीं होगा। यदि उसके जाने बिना उसके दूध के गिलास में थोड़ी-सी काँची मिला दी जाए, तो सम्भवतया दूसरे दिन वह उसी प्रकार के स्वादवाले दूध की इच्छा करेगा। यदि कई दिनों तक उस व्यक्ति को दूध में इस प्रकार काँची मिलाकर दी जाए कि बीरे-बीरे उसकी (काँची की) भाषा प्रपिक कर दी जाए, तो वह काँची न पीनेवाला व्यक्ति काँची पीने की इच्छा प्रकट करने लगेगा। अब उसकी यह इच्छा काँची पीने से तृप्ति प्राप्त करने के कारण होगी। इसी प्रकार जाने-पीने की सभी भावों यह प्रमाणित करती है कि इच्छा के सम्बन्ध में आवश्यकताएं तृप्ति से पूर्ण होती हैं।

सुखद वस्तुओं तथा सुख की भावना में अन्तर न करना

मनोवैज्ञानिक सुखवाचियों की सबसे बड़ी भूल यह है कि वे सुख की भावना प्रतीति किसी इच्छा की पूर्ति के पश्चात्, तृप्ति की भावना तथा सुखद विषय प्रपका वस्तु में जो भेद होता है, उसकी परहेजना करते हैं। सुख शब्द के दो धर्म हैं एक दृष्टि से सुख का प्रप वह सुख की भावना एवं अनुभूति है, जोकि प्रत्येक इच्छा की पूर्ति के पश्चात् हमें अनुभूत होती है। सुख का दूसरा धर्म कोई भी ऐसा विषय प्रपका वस्तु है जोकि हमें सुख की भावना प्रदान करती है। पहली दृष्टि से सुख को केवल एकवचन में ही लिया जाता है, प्रप- इसे संश्लेषी भाषा में *Pleasure* प्रतीति सुख कहा जाता है। यहां पर सुख एक प्रकार की धर्मूर्त तृप्ति की भावना है जोकि वास्तव में किसी न किसी विषय से सम्बन्ध रहती है। सुख का दूसरा धर्म बहुवचन में लिया जाता है जिसका धारण न सभी विषय प्रपका वस्तुएं हैं जिनकी प्राप्ति तृप्ति की सुखद भावना प्रदान करती है। इस दृष्टि से ही हम यह कहते हैं

‘पहला सुख निरोपी काया दूसरा सुख पास में माया’ इत्यादि। धन-सम्पत्ति ऐश्वर्य प्रादि इसी दृष्टि से सुख कहे जाते हैं। यदि सुख का धर्म मूलक विषय मान लिया जाए, तो यह कहना कि हम सब सुख की इच्छा करते हैं समस्त का घातक है कि हम

सुखों की इच्छा करते हैं अर्थात् उन विषयों की इच्छा करते हैं, जिनकी प्राप्ति से हमें सुख मिलता है। इस प्रकार का कथन यह प्रमाणित नहीं करता कि हमारी इच्छा का लक्ष्य अमूर्त दृष्टि से सुख ही होता है। यह कथन तो केवल इतना प्रमाणित करता है कि हम उस वस्तु की ही इच्छा करते हैं जिसकी कि हम इच्छा करते हैं क्योंकि इच्छित वस्तु जिसकी प्राप्ति सुखर होती है, वही सुख कहलाती है। यह आवश्यक नहीं कि जिस वस्तु की इच्छा की जाती है वह अपने-आपमें सुखर हो। वह तो केवल इच्छा करनेवाले व्यक्ति के लिए ही सुखर होती है। अपने-आपमें वह सम्भवतया सुखर भी हो सकती है। एक विस्त्री के लिए बूढ़े को मारना सुखर है किन्तु किसी जीव की हिंसा करना अपने-आपमें सुखर नहीं है। इसी प्रकार किसी व्यक्ति की इत्था करना सुखर नहीं कहा जा सकता किन्तु हत्या करनेवाले के लिए वह इसलिए सुखर है कि उस हत्या से उसे तृप्ति प्राप्त होती है। वास्तव में हम सुख की इच्छा नहीं करते अपितु विशिष्ट सुख की इच्छा करते हैं। विशिष्ट सुख (Qua-pleasure) का अर्थ कोई भी वस्तु धनवा बटना है जिसकी पूर्ति से कर्म करने वाले व्यक्ति को तृप्ति मिलती है और वह तृप्ति उसका व्यक्तिगत सुख होता है।

रैडक्लैफ ने भी इस दृष्टिकोण को पुष्ट किया है कि हम जिस वस्तु की इच्छा करते हैं और जिस अन्य वस्तु से अधिक सुखर मानते हैं वह अपने-आपमें कोई भूख नहीं रखती। इसके विपरीत उसका भूखाकन एवं उससे प्राप्त होनेवाली सुख की भाषा उस व्यक्ति पर निर्भर रहती है, जो उस वस्तु की इच्छा करनेवाला होता है। एक छराबी बोकि छराब के गले में अपनी पत्नी को पीटने में सुख प्राप्त करता है गले के उतर जाने पर अनुभव करता है कि पत्नी को पीटना वास्तव में सुखर नहीं है। छराब पीते समय भी यदि वह निष्पक्ष मन से विचार करे, तो वह स्वयं इस बात को स्वीकार करेगा कि पत्नी को पीटने की अपेक्षा उसके लिए छराब का एक प्याला पीना अधिक सुखकारी है किन्तु जब वह छराबी अपनी आहत के अनुसार पत्नी को पीटना प्रारम्भ करता है, उस समय उसे एक प्याला छराब प्रस्तुत कीजिए, वह उस स्वीकार नहीं करेगा और पत्नी को पीटना ही अधिक सुखकारी समझेगा। इस उदाहरण का अभिप्राय यह है कि हमारी इच्छा का लक्ष्य अपने-आपमें सुखर भी हो सकता है किन्तु वह इच्छा करनेवाले के लिए इसलिए सुखकारी प्रतीत होता है कि इच्छा करनेवाले व्यक्ति का दृष्टिकोण उसे बांझनीय प्रमाणित करता है।

मनोवैज्ञानिक सुखवादी इस बात को भूल जाते हैं कि इच्छा करने की प्रक्रिया एक जटिल मानसिक परिस्थिति होती है और इच्छा का लक्ष्य भी एक जटिल घटना एवं परिस्थिति होती है जिसमें मानात्मक, आभात्मक तथा क्रियात्मक तत्त्व सम्मिलित रहते हैं। सुख की भावना तो उस जटिल इच्छित घटना का एक संघ-भाग है। परन्तु वह स्वयं पूर्ण रूप से सम्पूर्ण ब्रह्म नहीं बन सकती। कोई भी व्यक्ति यह नहीं कह सकता कि वह अमूर्त सुख का अनुभव कर रहा है। यदि कोई व्यक्ति कहे कि उसे सुख एवं प्रसन्नता हो रही है तो उसका अभिप्राय यह होता है कि उसे किसी विषय की प्राप्ति के कारण अथवा

किन्ती बिषार के कारण ही ऐसा सुख अनुभव हो रहा है। यदि ऐसे ब्यक्ति से पूछा जाए कि वह क्यों प्रसन्न है एवं क्यों सुख का अनुभव कर रहा है तो उसका उत्तर यह नहीं होगा कि वह प्रसन्नता के कारण ही प्रसन्न है अथवा सुख के कारण ही सुख का अनुभव कर रहा है। यदि कोई ब्यक्ति कहे कि वह अकारण ही प्रसन्न होता है और अकारण ही सुख का अनुभव करता रहता है, तो ऐसे ब्यक्ति को पागल ही माना जाएगा। सुख जैसाकि हमने पहले भी कहा है कोई पूबक अमूर्त तत्त्व नहीं है जिसका कि एकान्त अनुभव किया जा सके वह तो स्वयं किसी बटना एवं परिस्थिति से सम्बन्धित तत्त्व है। यदि सुख का पूबक अस्तित्व नहीं है तो यह कहना कि हम केवल सुख की ही इच्छा करते हैं सर्वथा असंगत और असम्भव बात है। जब हम मन अक्षित स्वाधि संगीत स्वास्थ्य आदि की भी इच्छा करते हैं तो हम इन सबका पूबक सुख की भावना मानकर नहीं चलते। इनकी प्राप्ति में सुख निहित अवश्य रहता है और वह सुख इनकी प्राप्ति से जो अटिस बेतन अनुभव होता है उसका एक अंग-मात्र होता है। जब हम इन सभी बिषयों की इच्छा करते हैं तो हम यह कह सकते हैं कि हम सुखों की एवं उन वस्तुओं की इच्छा करते हैं, जिनकी उपसम्मि से हमें तृप्ति के कारण सुख अनुभूत होता है। इसका अविभाज्य यह नहीं कि हम कभी भी अपने सामान्य अनुभव में सुख नाम की अमूर्त भावना को इच्छा का उद्देश्य एवं सत्य स्वीकार करते हैं।

ऊपर दिए गए विवेचन से यह स्पष्ट है कि मनोवैज्ञानिक सुखवाद सर्वथा भ्रान्त और असंगत धारणा है जिसका धाधार तर्कात्मक और मनोवैज्ञानिक विरोधाभास है। हमने ऊपर बताया है कि वैष्णव का दृष्टिकोण मनुष्य के स्वभाव की अपार्ष अविश्वस्यक्ति नहीं है। इसी प्रकार मित का दृष्टिकोण भी इच्छा के मनोवैज्ञानिक विवेचन के विपरीत है। सामान्य ब्यक्ति भी इस दृष्टिकाय को अपने अनुभव के विपरीत ही पाता है। अत धाधार विज्ञान में मनोवैज्ञानिक सुखवाद को स्वीकार नहीं किया जा सकता किन्तु मनोवैज्ञानिक सुखवाद को असंगत प्रमाणित करने पर भी हम यह नहीं कह सकते कि नैतिक सुखवाद भी इन्हीं कारणों से अप्रमाणित किया जा सकता है। नैतिक सुखवादी यह कह सकते हैं कि सुख को ही कर्म का सत्य बनाना अने ही मनुष्य के स्वभाव में न हो किन्तु हम चाहिए कि हम अधिक से अधिक सुख को ही धाधार का धरम सत्य मानें। नैतिक सुखवाद की इस धारणा की व्याख्या तथा आलोचना हमें आगे चलकर करनी होगी। -

## तीसरा अध्याय आचार-विज्ञान की आधारभूत मान्यताएँ (The Pre-suppositions of Ethics)

आचार-विज्ञान की परिभाषा देते हुए हमने यह स्वीकार किया था कि पश्चिमीय दृष्टिकोण के अनुसार, आचार-विज्ञान वह भाष्यवादी विज्ञान है जोकि मानवीय जीवन के चरम सत्य एवं परम ध्येय का अध्ययन करता है। प्रत्येक विज्ञान एक मुख्यवस्तु अध्ययन होने के कारण कुछ आधारभूत मान्यताएँ लेकर चलता है। इन्हीं मान्यताओं के आधार पर ज्ञान का व्यवस्थित क्रमबद्ध तथा विधियुक्त रूप बनता है। ये मान्यताएँ ऐसी होती हैं कि बिनाके बिना विज्ञान-विशेष का विषय पूर्ण रूप से जाना नहीं जा सकता और न ही उस विज्ञान में उर्ध्वगत सिद्धांतों को निर्धारित किया जा सकता है। दूसरे शब्दों में किसी भी विषय का अध्ययन तब तक वैज्ञानिक नहीं हो सकता जब तक कि उस अध्ययन को धारम्भ करने के लिए कुछ मान्यताओं को स्वीकार न किया जाए। आचार विज्ञान में तो आधारभूत मान्यताओं का महत्त्व अन्य विज्ञानों की अपेक्षा और भी अधिक है। इसका कारण यह है कि अन्य विज्ञानों में विशेषकर भौतिक-विज्ञानों में किसी भी विषय का अध्ययन तटस्थ एवं उदासीन दृष्टिकोण से किया जा सकता है किन्तु आचार विज्ञान का सम्बन्ध हमारे जीवन से है और यदि जीवन के सुधारण के लिए मनुष्य के सामने कोई मान्यता न हो तो उसका जीवन नीरस और निष्क्रिय ही हो जाएगा। बिना विश्वास और भिष्ठा के किसी भी धार्मिक को व्यावहारिक जीवन में कार्यान्वित नहीं किया जा सकता। इसी दृष्टिकोण को लेकर यूरोप के आधुनिक युग के विख्यात नैतिक शास्त्रिक कांट ने आचार विज्ञान की निम्नलिखित तीन आधारभूत मान्यताओं को स्वीकार किया है

- (१) संकल्प का स्वातन्त्र्य (Freedom of will)
- (२) आत्मा का अमरत्व (Immortality of soul)
- (३) ईश्वर का अस्तित्व (Existence of God)

इस अध्याय में हम इन तीन मान्यताओं का विस्तारपूर्वक विवेचन करेंगे। पहले पूर्ण कि हम तीनों तत्त्व-विज्ञान-सम्बन्धी आचार-विज्ञान की मान्यताओं की व्याख्या की जाए, यह बता देना भी नितांत आवश्यक है कि एमेनुएल कांट ने किहू आधार पर इन तीन मान्यताओं को नैतिकता की आधारधिताएँ एवं अनिवार्य मान्यताएँ स्वीकार किया

है। ऐसी पुष्टनूति इन के परंपरा ही हम तीनों मान्यताओं का पुनरु-पुनरु प्रामोदनात्मक अध्ययन कर सकते हैं। इन सम्बन्ध में यह ध्यान रखना आवश्यक है कि कांट ही कबम ऐसा दार्शनिक है, जो अपने विचार में तथा भाषार में उत्कृष्टतम नैतिक (Moral par excellence) माना जा सकता है। यदि हम उसे पश्चिमीय भाषार-विज्ञान का जन्म दाता भी कह दें तो हमारा यह कथन पश्चिमीय दृष्टि के सम्बन्ध में प्रतिध्वनित नहीं होगा।

### कांट का बुद्धिकोष

कांट न ही केवल एक नैतिक विचारक था अपितु वह एक महान् दार्शनिक भी था। उसने समस्त ज्ञान तथा विज्ञान को धर्म विचार की परिधि में घिरा इसके साथ ही साथ उसका चिन्तन इतना सम्युप था कि उसने विश्व-सम्बन्धी तथा व्यक्ति-सम्बन्धी सभी समस्याओं को एक धार्मिक प्रामाण्यतात्मक चिन्तन के अधीन किया। नैतिकता की उपर्युक्त तीन मान्यताओं का प्रतिपादन कांट ने अपनी विख्यात कृति 'प्रावहारिक तर्क की प्रामाण्यता' (The Critique of the Practical Reason) में किया है। उसका यह मत है कि संकल्प का स्वातन्त्र्य धारमा का धर्मत्व तथा ईश्वर का अस्तित्व एसी वास्तविक मान्यताएँ हैं जो नैतिकता के लिए वही ही आवश्यक और अनिवार्य हैं जिस प्रकार कि भौतिक-विज्ञान के लिए कुछ सैद्धान्तिक तर्कों के नियम। भौतिक-विज्ञानों में भाषारभूत मान्यताएँ कुछ ऐसे सत्य होते हैं जिनको स्वयंसिद्ध माना जाता है। इन स्वयंसिद्ध (Axiom) नियमों के भाषार पर ही स्वभावशास्त्री विज्ञानों का हाँवा बड़ा होता है। हम यह भी कह सकते हैं कि भौतिक तथा व्याख्यात्मक विज्ञान प्रकृति के साम्य तथा विश्वव्यापी कारणता की दो मान्यताओं का स्वीकार करते हैं। वैज्ञानिक क्षेत्र में इन दो मान्यताओं को स्वयंसिद्ध ही माना जाता है और कहा जाता है कि इनका अनिवार्य अनुभव प्राप्त नहीं की जा सकती किन्तु अनुभव प्राप्त इनकी मान्यता को स्वीकार किया जाता है। विज्ञान की इन दो मान्यताओं को पहले तो स्वयंसिद्ध तर्कान्तक सत्य एवं स्वयंसिद्ध नियम माना जाता था किन्तु अब हमें केवल मान्यताएँ ही स्वीकार किया जाता है। नैतिकता की भाषारभूत मान्यताएँ भी स्वयंसिद्ध नियम नहीं मानी जा सकतीं अपितु वे भाषारभूत मान्यताएँ स्वीकार की जा सकती हैं। धर्म विज्ञानों में उपस्थित स्वयंसिद्ध नियमों तथा मान्यताओं का नैतिक मान्यताओं से महान् अन्तर है।

धर्म विज्ञानों की भाषारभूत मान्यताएँ, विनुड रूप से सैद्धान्तिक तर्क होती हैं और उनका उद्देश्य केवल तथ्यों की व्याख्या करना ही होता है। उदाहरणस्वरूप रेखा-यमित में कुछ सत्त्वों को मान्यता दी जाती है और उन्हें स्वयंसिद्ध नियम कहा जाता है। इन्हीं स्वयंसिद्ध नियमों एवं सत्त्वों के भाषार पर रेखायमित का दावा खड़ा किया जाता है। प्रकृति का साम्य (Uniformity of Nature) तथा विश्वव्यापी कारणता का नियम भी भौतिक-विज्ञानों की मान्यताएँ हैं। किन्तु ये स्वयंसिद्ध सत्य और स्वयंसिद्ध

मान्यताएं हमारे जीवन तथा व्यवहार की दृष्टि से विषय सम्बन्ध नहीं रखते परन्तु इनका प्रभाव हमारे व्यावहारिक जीवन पर नहीं पड़ता। किन्तु नैतिकता के व्यावहारिक जीवन से सम्बन्धित धाधारभूत मान्यताएं विशेष प्रकार की मान्यताएं होती हैं। उनका सीधा सम्बन्ध जीवन से होता है। कांट के शब्दों में "मान्यता हमारे व्यावहारिक तर्क का आवश्यकता है, वह कर्तव्य पर किसी संकल्प के विषय को इस प्रकार परम भेद्यत् बनाये की चेष्टा पर धाधारित होती है कि उस भेद्यत् को हर प्रकार की शक्तियों के प्रयोग से प्रयुक्त किया जाए।"<sup>१</sup>

कांट ने ईश्वर, स्वतन्त्रता तथा आत्मा के अमरत्व में विश्वास को व्यावहारिक जीवन के लिए ही अनिवार्य माना है और कहा है कि विज्ञान के क्षेत्र में इस विश्वास की आवश्यकता नहीं है। इसके विपरीत विज्ञान में ऐसा विश्वास कई बार प्रवांछनीय एवं प्रशंसित माना जा सकता है, किन्तु व्यवहार के क्षेत्र में यह विश्वास निताम्न आवश्यक और अनिवार्य है। कांट इस दृष्टिकोण पर एक विशेष क्रमबद्ध तर्क के द्वारा पहुंचता है। कांट का यह कहना है कि नैतिक धादेश एक ऐसा अनिवार्य धादेश है जोकि सभी व्यक्तियों पर समान रूप से लागू होता है। किसी भी व्यक्ति को नैतिकता की परिधि से एवं कर्तव्य से मुक्त नहीं किया जा सकता। दूसरे शब्दों में नैतिकता के नियम का प्राचरण सर्वमान्य और छात्रवत् है। जब हम कर्तव्य एवं नैतिक औचित्य (Ought) को मानव-मात्र के लिए अनिवार्य मानते हैं तो हमारी इस मान्यता से यह स्पष्ट है कि सभी मनुष्यों में संकल्प की स्वतन्त्रता है। यदि संकल्प की स्वतन्त्रता एवं कर्म करने या न करने की क्षमता न हो तो औचित्य एवं कर्तव्य निरर्थक शब्द ही माने जाएंगे। इसलिए कांट ने कहा है कि 'औचित्य में क्षमता निहित है।'<sup>२</sup> अतः संकल्प का स्वातन्त्र्य नैतिक प्राचरण का धाधार है। यदि मनुष्य में नैतिक कर्म को निर्वाचित करने की क्षमता उसे स्वीकार प्रवृत्ति या स्वीकार करने की क्षमता न हो यदि उसके सभी कर्म नैतिक बटनाओं की शक्ति यन्त्रवत् चटित होते हों तो उसको हम नैतिक दृष्टिकोण से उत्तरदायी नहीं मान सकते। संकल्प के स्वातन्त्र्य के बिना नैतिक उत्तरदायित्व सर्वथा निरर्थक है। हम इसी धम्म्याय में संकल्प के स्वातन्त्र्य का विस्तारपूर्वक अध्ययन करेंगे। यहाँ पर केवल इतना कह देना धावश्यक है कि ऊपर दिए गए तर्क के धाधार पर कांट ने संकल्प के स्वातन्त्र्य को नैतिकता की प्रथम मान्यता स्वीकार किया है।

कांट के अनुसार नैतिक कर्तव्य को किसी धर्म उद्देश्य के लिए नहीं धपनाना चाहिए, क्योंकि नैतिकता एक स्वतन्त्र मूल है। "धर्म स्वयं धपना पारितोषिक है।"<sup>३</sup> दूसरे शब्दों में कर्तव्य केवल कर्तव्य के लिए ही है न कि किसी फल की प्राप्ति धवना इच्छा की पूर्ति के लिए। कांट का यह दृष्टिकोण मयवर्गीता के निष्काय कर्मयोग से मिलता

१ Kant: The Critique of the Practical Reason, Section VIII.

२ "Ought implies can."

३ "Virtue is its own reward."



बुझता है। ध्याने बसकर हम उसके इस सिद्धान्त का विस्तारपूर्वक अध्ययन करेंगे। यहाँ पर कांट के नैतिकता-सम्बन्धी दृष्टिकोण की एक अन्य विशेषता बताना आवश्यक है। कांट कर्तव्य को स्वतन्त्र मानते हुए भी अपनी कृति 'व्यावहारिक तर्क की आलोचना' में यह स्वीकार करता है कि प्रत्येक व्यक्ति को उसके सुख-असुख एवं सत्-असत् कर्म का फल भवित्य मिलता है। वह इस दृष्टिकोण की व्याख्या करते हुए कहता है कि एक ही जीवन में कर्म के सुख एवं असुख फल को सम्भवतया नहीं भोग सकते। इससे यह स्पष्ट होता है कि व्यक्ति को अपने नैतिक कर्मों का फल भोगने के लिए दारौरीक मृत्यु के पश्चात् भी जीवित रहना पड़ता है। दूसरे शब्दों में नैतिकता हमें आत्मा के भ्रमरत्व को स्वीकार करने के लिए बाध्य करती है। अतः आत्मा का भ्रमरत्व नैतिकता की दूसरी आचारमूल मान्यता है। कांट व्यावहारिक दृष्टि से ही आत्मा के भ्रमरत्व को स्वीकार करता है। अतः वह न तो आत्मा के भ्रमरत्व का कोई सिद्धान्त प्रतिपादन करता है और न ही भ्रमरत्व की कोई अन्य व्याख्या करता है। हम यह कह सकते हैं कि कांट का सिद्धान्त भगवद्गीता के निष्काम कर्मयोग के सिद्धान्त से मिलता-जुलता भले ही हो किन्तु तत्त्वारमक दृष्टिकोण से निष्काम कर्मयोग का सिद्धान्त अधिक संपन्न और तर्कसमक है। भगवद्गीता की तत्त्वारमक पृष्ठभूमि सुवृद्ध है। उसमें आरम्भ में ही आत्मा को विश्व की अभिनायिका धारण तथा आचारमूल सत्ता माना गया है। भगवद्गीता के दूसरे अध्याय में स्पष्ट रूप से लिखा है

“अभिनायिका तु उद्दिष्टि येन सर्वमिदं ततम् ।

विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति ॥”

अर्थात् ‘तु उस सत् (आत्मा) को अभिनायिका ही जान जिसके आचार पर यह विश्व खड़ा है उस अव्यय आत्मा का विनाश कोई व्यक्ति नहीं कर सकता।’ इसी प्रकार भगवद्गीता में सर्वप्रथम भर्तृन् को यह सिखा दी गई है कि आत्मा अभिनायिका है, धारण है और दारौरीक मृत्यु से उसका कोई सम्बन्ध नहीं है। प्रत्येक बार जन्म लेने पर भी वह परिवर्तित नहीं होती। अतः कर्तव्य करने का उद्देश्य आत्मानुभूति एवं भगवत्प्राप्ति है। इसके विपरिक्त कर्म का कोई लक्ष्य नहीं है अर्थात् सत् कर्म निष्काम कर्म ही है। कांट की तत्त्वारमक पृष्ठभूमि नैतिकता का आचार होने की अपेक्षा उसका तर्कसमक परिणाम मानी गई है। भगवद्गीता में आत्मा के भ्रमरत्व के लिए ही नैतिकता का आचरण करना आवश्यक माना गया है। इसके विपरीत कांट के अनुसार नैतिक आचरण के लिए ही आत्मा के भ्रमरत्व को स्वीकार किया गया है। अतः कांट आत्मा के भ्रमरत्व की तर्कसमक विवर्तन द्वारा पुष्टि नहीं कर सका। वह आत्मा के भ्रमरत्व को केवल व्यावहारिक आवश्यकता कहकर रह जाता है। उसका यह सिद्धांत न तो स्वयं सिद्ध है और न ही विद्युत् तर्क के द्वारा उसको पुष्ट किया जा सकता है। इसी कारण कांट का ‘कर्तव्य के लिए कर्तव्य’ एक अमूर्त सिद्धांत ही बनकर रह जाता है। हम कांट के नैतिक सिद्धान्त की आलोचना ध्याने बसकर करेंगे।

कांट नैतिकता की तीसरी भाषारभूत माम्यता को भी आत्मा के अमरत्व की भांति एक व्यावहारिक सत्ता (Pragmatic Reality) स्वीकार करता है। उसके अनुसार धर्मपरायण व्यक्ति को उसके शुभ कर्म के अनुसार सुख की प्राप्ति होती है और अनैतिक व्यक्ति को उसके अशुभ कर्मों के अनुसार अशर्म का बन्ध मिसता है। नैतिकता के अर्थ में संसार के सभी व्यक्तियों के कर्म के अनुसार सुख-दुःख पारिणामिक प्रवृत्ति बन्ध देने के लिए यह आवश्यक हो जाता है कि हम एक ऐसे सर्वव्यक्तिमान, सर्वज्ञ, हयानु और व्यापकारी ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार करें जिसकी आज्ञा के अनुसार सबको कर्मों का फल प्राप्त होता है। यद्यपि ईश्वर का अस्तित्व स्वीकार करना इस लिए आवश्यक और अनिवार्य है कि इसके बिना हम सर्व कर्म तथा उसके फल की प्राप्ति अथवा कर्म तथा उसके सम्बन्धित बन्ध की समस्या का समाधान नहीं किया जा सकता। कांट ईश्वर के अस्तित्व के प्रति तत्त्वात्मक प्रमाणों तथा विश्व के भूत कारण-सम्बन्धी प्रमाणों को विस्तृत तर्क के आधार पर अस्वीकार करता है। वह उद्देश्यात्मक प्रमाण (Teleological proof) को भी तर्कसंगत नहीं समझता। किन्तु वह नैतिक आवश्यकता को ईश्वर के अस्तित्व का एकमात्र प्रमाण मानता है। इस दृष्टि से भी कांट की नैतिकता की तत्त्वात्मक पृष्ठभूमि भवबद्दीता के आधार-दर्शन की तत्त्वात्मक पृष्ठभूमि की अपेक्षा खड़ी दिखाई देती है। यही कारण है कि कांट का नैतिक सिद्धान्त निष्काम कर्म का आदेश देते हुए भी अमृत और अव्यावहारिक सिद्ध होता है। जहाँ भवबद्दीता में नैतिकता को साधन और ईश्वर प्राप्ति को अन्त माना गया है, वहाँ कांट के अनुसार ईश्वर का अस्तित्व नैतिकता का एक साधन-मात्र है।

कांट का ईश्वर-सम्बन्धी दृष्टिकोण उसके समय के ईसाई धर्म के दृष्टिकोण से प्रभावित है, इस लिए वह तर्क पर आधारित ईश्वर-सम्बन्धी दृष्टिकोण का विरोध करता है और ईश्वर के विश्वव्यापी एवं विश्व में निहित होने (Immanence) के तत्त्व की अवहेलना करता है। केवल व्यावहारिक आवश्यकता के लिए ही वह ईश्वर के अस्तित्व पर स्वयं का मान्यता देता है और इस प्रकार तत्त्व की अपेक्षा उपयोगिता वास्तविकता की अपेक्षा व्यवहार और ईश्वर के अन्तर्गामी होने की अपेक्षा उसके व्यक्तिगत स्वयं पर एवं उसकी कार्य-कुशलता पर अधिक बल देता है। इसके विपरीत भवबद्दीता में ईश्वर को विश्व का भूत कारण अव्यक्त, अभिन्न, अविनाश, अपार, अमृत सत्ता माना गया है और उसकी अनेक विभूतियों को उसकी बाह्यतमक अभिव्यक्ति स्वीकार किया गया है। मनुष्य में ईश्वर की सत्ता उपस्थित होने के कारण ईश्वर-प्राप्ति सहज मानी गई है, किन्तु इस ईश्वर प्राप्ति का साधन निष्काम कर्मयोग पर आधारित नैतिक जीवन है। इस दृष्टिकोण में मनुष्य की धोखता को ध्यात नहीं पहुँचाया गया और न ही ईश्वर को मनुष्य की आवश्यकताओं को पूरा करने का साधन माना गया है।

कांट उपयोगितावाद के प्रभाव में और तर्क पर आवश्यकता से अधिक विश्वास रखने के कारण एक ऐसा दर्शन प्रस्तुत करता है, जिसमें विरोधाभास स्पष्ट रूप से

दिखाई देता है। एक ओर तो हम कांट के दर्शन की भूस्थायिक और तद्देश्यात्मक कह सकते हैं और दूसरी ओर हम उसपर, ईश्वर को साधन-मात्र बना देने और इस प्रकार उसे स्वतन्त्र न मानकर तद्देश्याहीन बना देने का आरोप लगा सकते हैं। नैतिकता का संरक्षक और मनुष्यों का समर्थक कांट मनुष्य को तो अपना जस्य स्वयं ही मानता है और कहता है 'मनुष्य को चाहे वह स्वयं हो चाहे कोई अन्य व्यक्ति हो कभी भी साधन मत समझे यद्यपि उसे स्वयं ही अपना सस्य स्वीकार करो' <sup>१</sup> किन्तु अत्यन्त दुर्भाग्य की बात यह है कि बिस्व-मात्र को तद्देश्यों का एक साम्राज्य (Kingdom of ends) मानने वाला और मनुष्य के शुभ सस्य को उच्चतम मूल्य एवं स्वसस्य बर्न माननेवाला पश्चिमीय भाषारशास्त्र का प्रवर्तक कांट ईश्वर को मनुष्य के सुख की प्राप्ति का साधन मात्र मानकर उच्चतम सत्ता को गौण स्थान देने की चेष्टा करता है।

कांट की यह भूल पश्चिमीय दर्शन के इतिहास में तत्त्वात्मक द्वैतवाद (Metaphysical Dualism) को जन्म देती है और इस प्रकार तथ्य तथा मूल्य नैतिक जगत् तथा वस्तुओं का अपने-आपमें अस्तित्व विज्ञान तथा बर्न को सत्ता के लिए पृथक् करने की चेष्टा करती है। पश्चिमीय दर्शन आज तक भी वैज्ञानिक जगत् तथा धार्मिक जगत् को पृथक् मानता है। किन्तु भारतीय दर्शन के अनुसार, ईश्वर को नैतिक जगत् का अत्यन्त कारण मानकर और बिस्व को उसकी नैतिक अधिकारिता मानकर, हम तत्त्वात्मक द्वैतवाद का अन्त कर सकते हैं। जहाँ तक भुम-अभुम कर्मों के फल का सम्बन्ध है भारतीय दर्शन का कर्म-सिद्धान्त इस समस्या को सुसम्झने के लिए पर्याप्त है। धार्मिक वैज्ञानिक अनुसंधान भारतीय दर्शन के अद्वैतवादी दृष्टिकोण का समर्थन करता है। यदि ईश्वर बिस्व की भाषारभूत सत्ता है और यदि बिस्व उसकी नैतिक अधिकारिता है तो वह ईश्वर एक सीमित व्यक्ति न होकर निःसंवेद अत्यन्त अधिकृत सर्वव्यापी सत्त्वित् और आनन्दस्वरूप परमात्मा एवं ब्रह्म ही हो सकता है। ऐसा ईश्वर ही तथ्य और मूल्य विज्ञान और धर्म नैतिक जगत् और धार्मिक सत्ता—दोनों के सम्बन्ध का स्रोत बन सकता है। ईश्वर की ऐसी धारणा ही वैज्ञानिक विस्लेषण और तर्कमय धार्मिकता की कसौटी पर यथार्थ प्रमाणित हो सकती है।

इसमें कोई संदेह नहीं कि नैतिक जीवन के लिए ईश्वर के अस्तित्व की स्वीकार करना आवश्यक है। वह ईश्वर कांट के दृष्टिकोण से व्यापकारी संयुक्त व्यक्तिगत सर्वज्ञ ईश्वर माना गया है। सम्भवतया कांट ने ईश्वर को अन्तर्धामी इसलिए नहीं माना कि यदि प्रत्येक व्यक्ति को ईश्वर का रूप मान लिया जाए और व्यक्ति के कर्म को ईश्वर से प्रार्थना स्वीकार किया जाए, तो सस्य की स्वतन्त्रता की भाग्यता निरर्थक सिद्ध हो जाती है। किन्तु वास्तव में ईश्वर के अस्तित्व की धारणा और मंस्य की स्वतन्त्रता में परस्पर विरोध नहीं है। यह कथन तभी सिद्ध हो सकता है जब ईश्वर के विस्वादीत एवं नियुक्त

१ "Never treat man either in thine own person or in that of others as a means, but always as an end in himself."

तथा उसके विश्वव्यापी एवं समुच्च स्वस्व को स्वीकार किया जाए। ईश्वर की ऐसी बारम्बार हमें संकराधर्म के प्रदेष्टा केबान्त में उपलब्ध होती है। कांट ईश्वर को केवल व्यावहारिक दृष्टिकोण से स्वीकार करता है और इसलिए उसे समुच्च और व्यक्तिगत मानता है। संकराधर्म के अनुसार निर्गुण ब्रह्म विश्व की वह भाषारमूल सत्ता है, जिसको हम सर्व ज्ञान अनन्तम् कहते हैं। इस रूप में ईश्वर विश्व के सभी ढोंगों से, एवं-मसत् कुम-असुम रिक्त और काल से परे एवं विश्वातीत है। उसके इसी रूप का धर्म मत्स्यक व्यक्ति की आत्मा में उपस्थित है। उस सत्ता का समुच्च स्वस्व वह ईश्वर है, जो विश्व का स्रष्टा नियन्ता और संहारकर्ता माना गया है। यही समुच्च ईश्वर कांट ने स्वीकार किया है। यदि वह ईश्वर के निर्गुणस्वरूप ब्रह्म को भी स्वीकार कर लेता तो मनुष्य के संकल्प की स्वतन्त्रता, जोकि आत्मा को कर्म-बन्धन में डालकर जीव के धावाधमन का कारण बनती है ईश्वर के अस्तित्व के विरुद्ध प्रमाणित न होती। किन्तु कांट इसी धर्म की ईश्वर-सम्बन्धी वैयक्तिक बारम्बार से प्रभावित होने के कारण अन्तर्यामी ब्रह्म की बारम्बार नहीं बना सका। अतः उसने उद्देष्टात्मक विश्व में ईश्वर को एक व्यावहारिक सत्ता ही स्वीकार किया है।

ईश्वर की वैयक्तिक बारम्बार का मनुष्य के संकल्प की स्वतन्त्रता से जो संघर्ष हुआ मध्ययुग के ईसाई पादरियों ने उसका निवारण करने की चेष्टा की। उन्होंने ऐसा करने के लिए अपनी धार्मिक पुस्तक बाइबल की उक्तिक व्याख्या की। यदि ईश्वर पूर्णतया शुभ और नैतिक विश्व-नियन्ता है और यदि 'मनुष्य ईश्वर की प्रतिमा है' तो शुभ तथा अधुम कर्म से उत्पन्न दुःख की उत्पत्ति कैसे हुई? इस समस्या के समाधान के लिए मध्यकालीन धर्मशास्त्रियों ने दो मुख्य प्रस्तुत किए। पहले मुख्य के अनुसार यह स्वीकार किया गया कि जब ईश्वर ने मनुष्य की रचना की है तो वह निस्संदिग्ध धार्मिक में सुखतया शुभ ही है अर्थात् उसमें अधुम की प्रवृत्ति नहीं है। दूसरे मुख्य के अनुसार, उसमें वर्तमान अवस्था में उसी प्रकार अधुम की प्रवृत्ति जिस प्रकार कि बलि की जपटों में ऊपर की ओर जाने की प्रवृत्ति होती है। इस अवस्था में यह प्रश्न होता है कि मनुष्य में अधुम भावना उत्पन्न कैसे हुई? इसका उत्तर देने के लिए धार्मिक चिन्तकों के पास केवल एक ही उपाय था और वह यह था कि मनुष्य को ही अधुम का उत्तरदायी माना जाए। जब ईश्वर ने मनुष्य में प्राण फूँके और मनुष्य एक जीवित आत्मा बना उस समय वह मूढ़ और पवित्र था पाप से अछूटा था और अधुम प्रवृत्तियों से अनभिज्ञ था। पहला मानव आदम अपने संकल्प की स्वतन्त्रता के कारण ईश्वर के आदेश की अवहेलना करके गरक र्म पिछ और उसके साथ समस्त मानव-जाति का पतन हुआ। इस दृष्टिकोण के अनुसार, अधुम का धर्म अधुम पाप है और पाप का धर्म ईश्वर की इच्छा का उल्लंघन करना एवं ईश्वर के आदेशों का पालन न करना है। क्योंकि मनुष्य के संकल्प में ईश्वर की इच्छा का उल्लंघन किया इसलिए विश्व में अधुम का आरम्भ हुआ। मनुष्य के संकल्प की स्वतन्त्रता ही अधुम का प्रवेश-द्वार है।

सम्भवतया कांट ईसाई धर्म के इस सिद्धांत से प्रभावित था। उसने स्पष्ट रूप से तो इस धार्मिक धनुम-सम्बन्धी व्याख्या को स्वीकार नहीं किया किन्तु पूर्णतया तर्कबादी होने के कारण धीरे-धीरे को ही परम सत्य की खोज का एकमात्र साधन मानने के कारण कांट ने ईश्वर को मनुष्य से अधिक शक्तिशाली नैतिक तथा व्यावहारिक तो माना है किन्तु धनुम का उत्तरदायित्व पूर्णतया मनुष्य को देते हुए उसने संकल्प की स्वतन्त्रता को प्रथम स्थान दिया है और धनुम संकल्प को परम सत्य माना है। धनुम संकल्प को गिरपेख सत्ता एवं स्वतन्त्र मूल्य प्रेषित करने के पश्चात् उससे उत्पन्न धनुम कर्म तथा उसकी व्यवहारात्मकता से उत्पन्न धनुम कर्म का फल प्राप्त करने के लिए उसने ईश्वर को साधन एवं व्यावहारिक सत्ता के रूप में स्वीकार किया है। इसमें कोई संदेह नहीं कि कांट की धार्मिकता से धार्मिक व्यावहारिकता तथा उस तत्त्वात्मक तथा ज्ञानात्मक द्वैतवाद (Metaphysical and Epistemological Dualism) का कारण बनी है जो धनुम तक परिणामी दर्शन पर छाई हुई है और जिससे कारण धर्म तथा तत्त्वशास्त्र विज्ञान तथा दर्शन तर्क तथा धार्मिक निष्ठा का पारंगत किया जाता है। जब हम नैतिक दृष्टिकोण से नैतिकता की प्रथम एवं सबसे अधिक महत्वपूर्ण मान्यता संकल्प से स्वातन्त्र्य का व्याख्यापूर्वक अध्ययन करते। ऐसा अध्ययन भाषारशास्त्र के समझने के लिए निरन्तर आवश्यक है।

संकल्प के स्वातन्त्र्य की समस्या यूनानी विचारकों के समय में नहीं थी क्योंकि यूनानी दार्शनिक यह स्वीकार करके चलते थे कि मनुष्य कर्म करने में स्वतन्त्र है। मध्य-काल में धार्मिक दृष्टि से पूर्ण ईसाई धर्म की मान्यताओं के कारण यह प्रश्न उत्पन्न हुआ कि क्या मनुष्य संकल्प करने में स्वतन्त्र है या नहीं? जैसा कि हमने उपर्युक्त विवेचन में व्याख्या की है इस समस्या का मूल कारण ईश्वर को सर्वशक्तिमान मानना था। यदि मनुष्य के संकल्प की स्वतन्त्रता को स्वीकार न किया जाए, तो धार्मिक चेतना का कोई धर्म नहीं रहता। ईसाई धर्म के अनुसार मर्त्यों को इस प्रकार कहना पड़ता है, 'हमारे संकल्प हमारे हैं हम उन्हें मुझ्झाए संकल्प बनाता चाहते हैं।' ईसाई धर्म के अनुसार प्रत्येक धार्मिक व्यक्ति का कर्तव्य है कि वह ईश्वर की इच्छा को जिसमें प्रसारित करने की चेष्टा करे। प्रथम दृष्टि में सम्भवतया हम यह कह सकते हैं कि संकल्प की स्वतन्त्रता तथा ईश्वर की इच्छा को परम सत्य मानना ही विरोधी बातें हैं किन्तु वास्तव में ऐसा विचार करना एक भूल है। भक्त धरने संकल्प को ईश्वर के संकल्प के अधीन इसलिए करना चाहता है कि उसके संकल्प की स्वतन्त्रता उससे कई बार अधोक्षणीय कर्म कराती है। इससे वह तो स्पष्ट होता है कि मनुष्य धनुम-धनुम को निर्धारित करने में स्वतन्त्र है। किन्तु उसकी वह स्वतन्त्रता उसके भोख-मार्ग में बाधक सिद्ध होती है। इसलिए भक्त ईश्वर की इच्छा के सामने धारमसमर्पण करता है। धारमसमर्पण का धर्म संकल्प के स्वा-तन्त्र्य को प्रस्वीकार करना तो नहीं धार्मिक धनुम समझना आवश्यक है।

भाषारशास्त्र के क्षेत्र में संकल्प के स्वातन्त्र्य की समस्या प्रथम समस्या है, क्योंकि इसका सम्बन्ध नैतिक उत्तरदायित्व से है। धार्मिक क्षेत्र में तो धारमसमर्पण के

द्वारा व्यक्ति नैतिक उत्तरदायित्व से भी निवृत्त हो सकता है और जीवन-मुक्त व्यक्ति सम्भवतया सत्-यसत् तथा धूम-मधुम से ऊपर भी उठ सकता है। किन्तु भाषार के क्षेत्र में ऐसा सम्भव नहीं है। जब तक कि मनुष्य को कर्म के निर्बाधित करण की स्वतन्त्रता न हो तब तक वह सत्-यसत् और धूम-मधुम के प्रति उत्तरदायी नहीं माना जा सकता। इस सम्बन्ध में हमने कांट के दृष्टिकोण का प्रकरण ऊपर दिया है। उसके अनुसार कर्म के शीघ्रित्य व संकल्प की स्वतन्त्रता निहित है। जब तक मनुष्य में संकल्प की स्वतन्त्रता है तब तक ही हम उसे कृतव्यपरायण होने पर बाध्य कर सकते हैं। इसीलिए कांट ने संकल्प के स्वातन्त्र्य को भाषारशास्त्र की आधारभूत मान्यता स्वीकार किया है। किन्तु संकल्प के स्वातन्त्र्य को केवल स्वयंसिद्ध मान्यता स्वीकार करना और इस समस्या की वर्तमानक भासोचना न करना उचित नहीं है। कांट ने तो व्यावहारिक तर्क का माध्यम लेते हुए इस समस्या पर तर्क-वितर्क नहीं किया है। उसने सम्भवतया इस मान्यता को वैज्ञानिक तथ्यों और समस्याओं से पृथक् माना है। किन्तु इसके सम्मीर अध्ययन से यह स्पष्ट होता है कि यह समस्या एक मुख्य तत्त्वात्मक (Metaphysical) तथा वैज्ञानिक समस्या है क्योंकि संकल्प की स्वतन्त्रता के विषय में तत्त्व-दर्शन के विद्वानों तथा वैज्ञानिकों में मतभेद है। इस समस्या के बारे में हम बार्सनिकों को निम्नलिखित तीन वर्गों में विभक्त कर सकते हैं

(१) नियतिवादी (Determinists)

(२) स्वातन्त्र्यवादी (Indeterminists or Libertarians)

(३) आत्मनियतिवादी ((Self-determinists)

नियतिवाद के अनुसार संकल्प की स्वतन्त्रता नाम की कोई वस्तु नहीं है। मनुष्य के सभी कर्म यन्त्रवत् नियत होते हैं। यह दृष्टिकोण विशेषकर प्रकृतिवादी बार्सनिकों (Naturalistic philosophers) के द्वारा प्रस्तुत किया गया है। प्रकृतिवाद के अनुसार, मनुष्य एक धातुचेतन प्राणी अथवा है, किन्तु उसके सभी कर्म उसकी सभी इच्छाएँ, उसके सभी संकल्प भौतिक परिस्थितियों तथा धातुविक और मानसिक उपाधियों द्वारा ठीक उसी प्रकार यन्त्रवत् नियत होते हैं जिस प्रकार एक पत्थर को पर्वत से नीचे फेंके जाने से उसकी गति नियत होती है। दूसरे शब्दों में मनुष्य का संकल्प द्वारा निर्बाधित कर्म भी पत्थर की गति की भाँति नियत है। इन दोनों में अन्तर केवल इतना है कि पत्थर पर्वत से गिरते समय धातुचेतन नहीं होता जबकि मनुष्य संकल्प करते समय धातुचेतन होता है। यदि पत्थर भी धातुचेतन होता वह भी अपने-आपको पर्वत से गिरने में स्वतन्त्र ही मानता। इस प्रकार का नियतिवाद भाग्यवाद (Fatalism) ही नहीं है किन्तु वैज्ञानिक यन्त्रवाद है। सम्भवतया यह धारणा भौतिकशास्त्र के यन्त्रवाद पर आधारित है। भौतिकशास्त्र में प्रत्येक द्रव्य के परम गुणों (Ultimate property) का समूह एक निश्चित रूप में होता है और उसके यह परम गुण अपरिवर्तनशील होते हैं, परन्तु भौतिक द्रव्य का व्यवहार यन्त्रवत् नियत होता है। भौतिक परमाणु अपने व्यवहार में इसीलिए समरूप होते

है कि वे ब्रजवत् नियत हैं। अतः भौतिक जगत् की सभी घटनाएँ निश्चित होती हैं। यदि हम भौतिक परिस्थितियों का पूर्ण ज्ञान रखते हों तो हम इन घटनाओं के बारे में यथार्थ भविष्यवाणी कर सकते हैं। भौतिक-विज्ञान के क्षेत्र में इसी बारम्बा के आधार पर अद्वितीय प्रगति हुई है और परिस्थितियों का यथार्थ अनुमान लगाकर मनुष्यों की गति तथा उनके व्यवहार के प्रति भी यथार्थ भविष्यवाणी की जाती है। यदि हम भौतिकशास्त्र के क्षेत्र में नियतिवाद के द्वारा यथार्थ ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं तो कोई कारण नहीं कि हम नियतिवाद का आश्रय लेकर मनोविज्ञान के क्षेत्र में मनुष्य के व्यवहार के सम्बन्ध में यथार्थ ज्ञान प्राप्त न कर सकें।

इसी नियतिवाद का आश्रय लेकर मनोवैज्ञानिक व्यवहारवाद के प्रवर्तक डा० जे० बी० वाटसन ने मनोविज्ञान को केवल छातीरिक व्यवहार का विज्ञान घोषित करके व्यक्तित्व के निर्माण के लिए केवल बाह्य परिस्थितियों को ही एकमात्र आधार माना है। उसके परिस्थितिवाद के अनुसार, यदि हम व्यक्ति की सभी परिस्थितियों का नियंत्रण करें, यदि हम उसे उचित रासायनिक भोजन दें और उचित सामाजिक वातावरण उत्पन्न करें उसका विशेष रूप से पालन-पोषण करें, तो हम उसके व्यक्तित्व का विकास अपनी इच्छा के अनुसार कर सकेंगे। वाटसन ने घोषणा की थी "मुझे कोई शिशु दीजिए और मैं उसकी परिस्थितियों का नियंत्रण करके चाहूँ तो उसे एक सुन्दर बच्चा, धूर्त धर्मवादी और, उषका व डाकू बना दूँ।" जब व्यवहारवादी मनोविज्ञान की यह बारम्बा मनोवैज्ञानिक जगत् में प्रस्तुत हुई, तो यह धाँसा की जाती थी कि निकट भविष्य में रासायनिक भोजन के द्वारा व्यक्तित्व के विकास में अद्वितीय प्रगति हो सकेगी और हम मनुष्य जैसे विलक्षण प्रतिभावाले व्यक्ति से लेकर उच्चतम विलक्षण प्रतिभावाले व्यक्ति निर्मित कर सकेंगे। किन्तु दुर्भाग्यवश व्यवहारवाद अपनी इस घोषणा में धाँस तक सफल नहीं हो सका। परिस्थिति और परम्परा के अध्ययन में हमने उन्नति पावस्य हुई है कि परिस्थितियों का नियन्त्रण करके व्यक्ति की कुछ प्रवृत्तियों में परिवर्तन लाया जा सकता है। वनमानुस जैसे उच्चधेनी के पशु को मानवीय वातावरण में रखकर, उसे चमक द्वारा खाना दो टोंकों पर चमना धाँस सिखाया जा सकता है। परिस्थितिवाद की इन सफलताओं के होते हुए भी किसी ऐसी धोषधि का धाँसिकार नहीं किया गया कि जिसके सेवन करने से मनुष्य के मन में प्रेम, श्रद्धा जैसे स्थायी भाव उत्पन्न हो सकें धर्मवा उसकी संकल्प-शक्ति को विशेष मार्ग पर चलाया जा सके। मनुष्य की संविकल्पक क्रियाओं उसके स्थायी भावों तथा उसके जटिल विचारों के निर्माण में जो तत्त्व महत्त्व रखते हैं, वे मन की गहराइयों में स्थित हैं और उनका नियन्त्रण केवल बाह्य स्थितियों पर निर्भर नहीं है।

संकल्प धाँस में महत्त्व रखनेवाले आन्तरिक मानसिक तत्त्वों का भी विस्लेषण किया गया है और अचेतन मन तथा उसके प्रभाव का वैज्ञानिक अध्ययन किया गया है। इस अध्ययन के आधार पर, मनोविश्लेषण (Psycho-analysis) के सिद्धांत के अनुयायियों ने मानसिक नियतिवाद (Psycho-determinism) का प्रतिपादन किया है। इस

सिद्धान्त के अनुसार, मनुष्य की सभी इच्छाएँ, उसके सभी सविकल्पक तथा निर्विकल्पक कर्म उसकी स्वच्छिन्न क्रियाएँ, उसकी प्रामाण्य भूलें उसका प्रसामान्य व्यवहार तथा उसके स्वप्न उसके प्रचेतन मन में स्थित प्रतुष्ट इच्छाओं द्वारा नियत होते हैं। जब हम किसी भूल प्रवृत्ति किसी क्रिया का कारण चेतना में नहीं ढूँढ़ सकते निस्सन्देह उसका कारण हम प्रचेतन मन में मिल सकता है। फायदा तथा उसके अनुभूतियों ने विशेषकर इस मानसिक नियतिवाद पर बल दिया है। जब एक मनुष्यविहित बच्चा अपनी विवाह की झूठी को बेछोटी है तो उसकी यह भूल इस तथ्य को प्रकट करती है कि उसके प्रचेतन मन में विवाह-वन्दन से मुक्त होने की इच्छा है। जब हम अपने निकम्बों में मिल प्रवृत्ति सम्बन्धी के नाम को प्रसामान्य रूप से भूल जाते हैं, तो हमारी यह भूल किसी न किसी प्रचेतन प्रेरक के कारण होती है।

मनोविश्लेषण के क्षेत्र में प्रत्येक अनुसन्धानों के परभाव यह निश्चित किया गया है कि चेतन मन में इच्छाओं के संघर्ष में जब एक इच्छा विजयी होती है और दूसरी पराजित होती है, तो पराजित इच्छा प्रचेतन मन में छुपा के लिए उपस्थित रहती है और निरन्तर किसी न किसी रूप में चेतना में प्रविष्ट होने की चेष्टा करती रहती है। ऐसी प्रसंख्य बलित इच्छाएँ प्रचेतन मन का निर्माण करती रहती हैं। यह प्रचेतन मन प्रति रहन होता है। चेतन मन तो केवल समुद्र के ऊपरी भाग की भाँति समुद्र की गहराई का अंश-भाग है जबकि प्रचेतन मन समुद्र की गहराई की भाँति व्यक्तित्व का मुख्य भाग है। इसी प्रचेतन मन में वह निहित क्षण रहती हैं जोकि हमारे व्यवहार पर निरन्तर प्रभाव डालती रहती हैं। सविकल्पक क्रिया में संकल्प करते समय हम जब सहसा एक कर्म को दूसरे के समान होते हुए भी निर्वाचित करते हैं उसका कारण चेतन मन में तो उपस्थित नहीं होता किन्तु प्रचेतन मन में प्रवृत्ति मिल सकता है। उस कारण को ढूँढ़ने के लिए मनोविश्लेषण की विधि को अपनाया पड़ता है। प्रत्येक व्यक्ति की भूलें उसके संकल्प तथा उसका प्रसामान्य व्यवहार सभी समझा जा सकता है जब उसके प्रचेतन मन का विश्लेषण किया जाए, और जब उसके प्रतीत की सभी वृत्तियों का अध्ययन करके उसकी सभी दमित इच्छाओं को निश्चित कर लिया जाए। यदि प्रचेतन मन का इस प्रकार वैज्ञानिक अध्ययन किया जाए, तो कोई भी ऐसी मानसिक क्रिया नहीं होगी जिसकी व्याख्या कार्य-कारण द्वारा न की जा सके। प्रत्येक संकल्प में जो हमें स्वतन्त्रता दिखाई देती है वह वास्तव में स्वतन्त्रता नहीं है क्योंकि वह प्रचेतन कारणों एवं प्रेरकों द्वारा ठीक उसी प्रकार नियत है जिस प्रकार की भौतिक वृत्तियाँ भौतिक कारणों से नियत होती हैं। यह मानसिक नियतिवाद संकल्प की स्वतन्त्रता को प्रसामान्य करने की चेष्टा करता है किन्तु मनोविश्लेषण के क्षेत्र में धीरे धीरे इतनी प्रगति नहीं हुई कि मनुष्य के समस्त व्यवहार के प्रति यथार्थवादी की जा सके और उसकी सभी मानसिक क्रियाओं को संभवतः स्वीकार किया जा सके। प्रथम तो प्रत्येक व्यक्ति के प्रचेतन मन का सम्पूर्ण विश्लेषण नहीं किया जा सकता। यदि ऐसा संभव भी हो तो भी यह नहीं बताया जा



सकता कि धर्मिक व्यक्ति नवीन परिस्थिति में किस प्रकार व्यवहार करेगा। मनोविश्लेषण के विज्ञान स्वयं इस बात में सहमत नहीं हैं कि सामान्य व्यवहार का कारण कौन-सी विशेष मूल प्रवृत्ति के समन से उत्पन्न होता है। इस प्रश्न पर मनोविश्लेषण को एक विश्वसनीय सिद्धान्त मानना और संकल्प की स्वतन्त्रता को स्वीकार न करना उचित नहीं है।

नियतिवाद मनुष्य के व्यवहार का जड़-जगत् की बटनाओं के समकक्ष स्वीकार करता है। किन्तु यह धारणा निश्चय ही एक ग्रांथ धारणा है। मनुष्य के व्यक्तित्व को संभवत् निर्मित मानना उच्चों की प्रवृत्ति मानना है। एक पत्थर की प्रपञ्चा वनस्पति अधिक स्वतन्त्र है वनस्पति की प्रपञ्चा जीव-जन्तु का व्यवहार अधिक स्वतन्त्र है और जीव-जन्तुओं की प्रपञ्चा मनुष्य का व्यवहार अधिकस्वक होने के कारण अधिक स्वतन्त्र होता है। इस प्रश्न पर मनुष्य के संकल्प को पूर्णतया नियत मानना प्रसंग है। इसके प्रति रिश्ता हमारा सामान्य अनुभव हमें यह बताता है कि विधेयकर अधिकस्वक कम के निर्वाचन में मनुष्य संभवत् किया नहीं करता। उच्च प्रवृत्ति मूल प्रवृत्ति के प्रभाव में मनुष्य परिस्थितियों के समन में माना जा सकता है। जब कोई व्यक्ति कोच के बस में प्रवृत्ति मड़ने की मूल प्रवृत्ति से प्रेरित होकर कर्म करता है उसका यह कर्म नियत माना जा सकता है। किन्तु जब हम चिन्तन और संकल्प के पश्चात्, इतिहास तथा वर्तमान के विषयों की तुलना करके उनमें से एक को निर्वाचित करते हैं तो हमारा यह कर्म संभवत् नियत नहीं कहा जा सकता। इसी प्रकार जब हम दो रसों के बीच निर्वाचन करते हुए, तुलना के पश्चात् एक को चुन लेते हैं तो भी हमारा यह निर्वाचन स्वतन्त्र ही होता है। प्रकृतिवाद मने ही ऐसा माने कि ऐसे कर्मों में संकल्प करने से पहले हमारे परमात्मा हमारे कर्मों को पहले ही निर्दिष्ट कर लेते हैं किन्तु हमारा अनुभव इस बात को स्वीकार नहीं करता। जब हम अधिकस्वक किया के पश्चात्, दो विकल्पों में से एक को निर्वाचित कर लेते हैं, तो हम ऐसा अनुभव करते हैं कि हम उस विकल्प (Alternative) का भी चुन सकते थे जिसको हमने प्रस्वीकार किया है। हमारी यह भावना संकल्प की स्वतन्त्रता को प्रमाणित करती है। जब प्रकृतिवादी यह कहते हैं कि मनुष्य के संकल्प में तथा पत्थर के पर्वत से पिरन में केवल छेदना ही अन्तर है कि मनुष्य की किया प्रारम्भजन है और पत्थर की प्रति प्रवृत्ति है तब भी वे मनुष्य की स्वतन्त्रता की प्रवृत्ति मानते हैं। प्रारम्भजन एक ऐसा महत्त्वपूर्ण मुद्दा है जिसकी प्रवृत्ति कदापि नहीं की जा सकती। न ही केवल प्रारम्भजन अपितु चेतना भी जीव-जगत् में विशेष महत्त्व रखती है। जो सामान्य मानवीय चेतना को जड़-जगत् की बटनाओं के समान मानते हैं वे भी वास्तव में चेतन और प्रवृत्ति प्रवृत्ति के अन्तर को स्वीकार करते हैं। यदि चेतन और प्रवृत्ति प्रवृत्ति में अन्तर न हो तो किसी व्यक्ति के पेट की शल्य-चिकित्सा (Surgical operation) करते समय उसका प्रोपधियों द्वारा मूर्च्छित क्यों किया जाए! क्या प्रकृतिवादी नियतिवाद को प्रमाणित करने के लिए चेतनाप्रवृत्ति में ही प्रत्यक्ष-चिकित्सा कराकर चेतन और

अधतम अवस्था को समकक्ष प्रमाणित कर सकते हैं ?

ऊपर दिए गए विवेचन से यह स्पष्ट है कि नियतिवाद वैदिक बुद्धिकोज से घोर सम्पात्मक बुद्धिकोज से अतः-प्रतिष्ठित स्वीकार नहीं किया जा सकता। यदि इस नियतिवाद को प्राकृतिक कारणवाद पर भी आधारित किया जाए, तब भी वहाँ तक मानवीय व्यवहार का सम्बन्ध है इस विद्वान्त को पूर्णतया संयत नहीं माना जा सकता। कुछ सीमा तक यह स्वीकार किया जा सकता है कि सविकल्पक कर्म में व्यक्ति पूर्णतया स्वतन्त्र नहीं होता क्योंकि कर्म का निर्वाचन बिना कारण नहीं हो सकता किन्तु इसका अनिग्रह यह नहीं कि वह कर्म यथार्थ नियत होता है। इसके विपरीत भौतिकशास्त्र में जो तबीयतम अनुसन्धान किया गया है उसके अनुसार परमाणुओं के व्यवहार में भी नियतिवाद पूर्णतया लागू नहीं किया जा सकता। अतः नियतिवाद को भाषा-विज्ञान में प्रथम स्थान नहीं दिया जा सकता।

स्वतन्त्रतावाद के अनुसार, मनुष्य का संकल्प पूर्णतया स्वतन्त्र है। स्वतन्त्रतावाद एक प्रकार से मनुष्य के संकल्प को सभी कारणों से मुक्त मानता है। उसका कहना है कि कर्म करते समय संकल्प के सामने वास्तविक विकल्प होते हैं। उन विकल्पों में से कोई भी ऐसी स्वतन्त्रता से चुना जा सकता है कि उसके निर्वाचन से व्यक्ति की मानसिक दशा पर कोई भी विशेष प्रभाव नहीं पड़ता। वास्तव में हम यह जानते हैं कि संकल्प करनेवाला व्यक्ति का चरित्र उसका घटीत का इतिहास और वर्तमान उद्देश्य तथा प्रेरणाएँ संकल्प पर प्रभाव डालती हैं और कर्म के निर्वाचन के समय उसके विकल्प की सम्भावनाओं को सीमित करती हैं। स्वतन्त्रतावादी इस प्रभाव को स्वीकार तो करता है किन्तु वह इस बात पर बल देता है कि वास्तविक सम्भावनाएँ हर समय उपलब्ध होती हैं और वो विकल्पों में जिस विकल्प को पसंदीकार किया जाता है उसके निर्वाचित होने की सम्भावना भी उतनी ही प्रबल होती है जितनी कि स्वीकार किए गए विकल्प की। नियतिवाद के अनुसार तो सविकल्पक निर्वाचन निश्चित रूप से निश्चित होता है और दोनों विकल्प समान रूप से संवित पायी नहीं होते अतः हमारा निर्वाचन कदापि भ्रम नहीं हो सकता। स्वतन्त्रतावाद के अनुसार, निर्वाचन पूर्ण रूप से स्वतन्त्र हो सकता है। दूसरे शब्दों में स्वतन्त्रतावाद संकल्प की वास्तविक स्वच्छन्दता को स्वतन्त्रता मानता है और सम्भावनाओं के सीमित क्षेत्र में भी संकल्प के निर्वाचन को हर प्रकार की नियति से मुक्त मानता है।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि सविकल्पक निर्वाचन के समय संकल्प करनेवाला व्यक्ति पूर्णतया स्वतन्त्र नहीं होता। संकल्प की स्वतन्त्रता को भ्रमप्रवृत्तात्मक व्यवहार (Instinctive behaviour) की भाँति पूर्णतया स्वतन्त्र नहीं माना जा सकता। इस प्रकार की स्वतन्त्रता सर्वथा अनियमित और कारण से मुक्त स्वच्छन्दता ही होगी। ऐसी स्वच्छन्दता प्रपञ्च अनियमितता केवल पशुओं में प्रपञ्च पाया व्यक्तिगतों में हो सकती है। प्रत्येक सामान्य व्यक्ति अपने तर्क से निर्बिच्छ होता है और संकल्प करते समय स्वच्छन्द नहीं होता। संकल्प की विधायता भी यही है कि कर्म का निर्वाचन

करते समय व्यक्ति अपनी प्रेरणाओं तथा मूल प्रवृत्तियों को नियन्त्रित करता है और उन्हें द्वारा विकल्पा की तुलना करता है। अतः संकल्प को सब प्रकार के प्रभावों से सर्वथा मुक्त मानना मनुष्य को पाश्चात्त्य स्वतन्त्रता के स्तर पर ले जाता है। इस दृष्टि से स्वतन्त्रता बाद भी तथ्यों के विपरीत है और नैतिकता के लिए बाध्यकारी नहीं है। नैतिकता प्रत्येक प्राणी के लिए आवश्यक नहीं है, क्योंकि प्रत्येक प्राणी का कर्म न तो सविकल्पक होता है और न उसका किसी भावार्थ के प्रकरण से मूल्यांकन किया जा सकता है। मनुष्य के कर्म को सत् वसत् और अशुभ प्रशुभ इसलिए कहा जाता है कि उसका व्यवहार संकल्प द्वारा निर्वाचित होता है और उसका नैतिक भावार्थ के आधार पर मूल्यांकन किया जा सकता है। दूसरे शब्दों में उसके व्यवहार में एक विशेष कर्म होता है जोकि पशुओं के व्यवहार में नहीं होता। अतः मनुष्य का सविकल्पक व्यवहार उसके चरित्र द्वारा व्यवस्थित होता है। क्योंकि स्वतन्त्रतावाद मानवीय व्यवहार को पूर्णतया स्वतन्त्र मानता है, इसलिए इस सिद्धान्त को हम भाषार-विज्ञान में स्वीकार नहीं कर सकते।

जहाँ तक विज्ञान का सम्बन्ध है, हम यह कह सकते हैं कि स्वतन्त्रतावाद कारण बाद के विच्छेद होने के कारण स्वीकार नहीं किया जा सकता। विज्ञान यह स्वीकार करके बसता है कि बिस्व की सभी घटनाएँ कारणात्मक स्थिति में ऐसे उत्पन्न हैं जोकि कार्य-कारण की शृंखला में बंधे हुए हैं। प्रत्येक घटना की व्याख्या उसके कारण द्वारा की जा सकती है। यदि सविकल्पक कर्म को पूर्णतया स्वतन्त्र मान लिया जाए, तो उसकी व्याख्या किसी भी कारण के आधार पर नहीं की जा सकती। स्वतन्त्रतावाद के अनुसार, मनुष्य कारणात्मक के निमग्न से परे है। स्वतन्त्रतावाद की यह धारणा सर्वथा अवैज्ञानिक है। किन्तु स्वतन्त्रतावाद का महत्व केवल इस बात में है कि मनुष्य प्रत्येक प्राणियों की अपेक्षा इसलिए श्रेष्ठ है कि वह कुछ सीमा तक अपने भाव्य का निर्माता है और अपनी परिस्थितियों का पूर्ण दास नहीं है।

हमने नियतिवाद और स्वतन्त्रतावाद के सिद्धान्तों की संक्षिप्त व्याख्या की है और दोनों को आपेक्षित रूप दिया है। इससे यह सिद्ध होता है कि मनुष्य का सविकल्पक कर्म न तो पूर्णतया बाह्यी स्थितियों पर निर्भर है और न ही वह पशुओं के व्यवहार की भाँति पूर्णतया स्वतन्त्र प्रकृति स्वतन्त्र है। मनुष्य के संकल्प की विशेषता इसीमें है कि वह उसे बाह्यी स्थितियों पर विचार प्राप्त करता है और उसे पशुओं की अपेक्षा इसलिए श्रेष्ठ प्रमाणित करता है कि वह अपनी पाश्चात्त्य प्रवृत्तियों पर नियन्त्रण करके अपने व्यवहार को व्यवस्थित करता है एवं चरित्र को समकल्प बनाता है। मनुष्य की बाह्यी परिस्थितियों पर विचार एक ओर तो उसे स्वतन्त्र प्रमाणित करती है और उसे परिस्थितियों का स्वामी तथा अपने भाव्य का निर्माता घोषित करती है और दूसरी ओर उसे व्यवस्थित जीवन व्यतीत करनेवाला स्वतन्त्र प्रवृत्तियों को नियन्त्रित करनेवाला मनुष्य की प्राप्ति के लिए कर्तव्य के मार्ग पर चलनेवाला एवं चरित्र से निरन्तर होनेवाला प्राणी प्रमाणित करती है। यदि मनुष्य का व्यवहार समकल्प न हो तो वह भी मनुष्य

का घेष्ठ नहीं माना जा सकता। मनुष्य के व्यवहार की समक्यता यह प्रमाणित करती है कि मनुष्य का कर्म एक व्यवहार न तो पूर्णतया स्वतन्त्र है और न पूर्णतया बाह्यी परिस्थितियों से नियत है, अपितु यह आत्मनियत है। यही बुद्धिकोष आत्मनियतिवाद का है।

आत्मनियतिवाद एक घोर नियतिवाद और दूसरी घोर स्वतन्त्रतावाद के बोधों का निवारण करता है। यह मनुष्य को पशु की भांति पूर्णतया बाह्यी परिस्थितियों पर निर्भर नहीं मानता और न ही उसकी भांति अविश्वहीन और स्वच्छन्द मानता है। यह उसे धार्मिक रूप से स्वतन्त्र मानता है और उस स्वतन्त्रता का अर्थ नहीं है कि मनुष्य का संकल्प उसके अपने अरिष्ट एवं व्यक्तिगत हानि नियत होता है।

हमने ऊपर कहा है कि आत्मनियतिवाद के अनुसार एक घोर तो मनुष्य अपने आत्म का निर्माता है एवं स्वतन्त्र है और दूसरी घोर उसका व्यवहार समक्य होने के कारण एवं अरिष्ट से नियत होने के कारण सीमित है। प्रथम दृष्टिपात से मनुष्य के व्यवहार के ये विपरीत तत्त्व निरोधी प्रतीत होते हैं, किन्तु यदि हम इस समस्या पर गम्भीर विचार करें और यदि हम स्वतन्त्रता तथा व्यवहार की निश्चितता एवं समक्यता के वास्तविक स्वभाव को जानने की चेष्टा करें, तो हम इस परिधाम पर पहुँचेंगे कि मनुष्य के व्यवहार में निरोधाभाव नहीं है। व्यवहार की निश्चितता का अर्थ एक विशेष रूप से व्यवस्थित कियासिमका है। स्वतन्त्रता का अर्थ अरिष्ट से अतिरिक्त किसी भी बाह्य उपाधि से नियत न होना है। आत्मनियतिवाद के अनुसार एक दुराचारी मनुष्य एक दृष्टि से तो धूम कर्म कर सकता है और एक दृष्टि से नहीं कर सकता। अरिष्ट की समक्यता के आधार पर वह धूम कर्म इतना नहीं कर सकता कि ऐसा कर्म दुरुचरित्र से प्रेरित नहीं हो सकता। एक दृष्टि धूम धूम्य फल नहीं दे सकता किन्तु दुराचारी व्यक्ति का अरिष्ट ही एकमात्र ऐसा तत्त्व है जोकि उसके कर्म का निर्वाण करता है। इस दृष्टि से दुराचारी व्यक्ति भी धूम कर्म कर सकता है, यदि वह स्वयं ऐसा करने की इच्छा करे। मनुष्य के अरिष्ट में जो बोध होता है वह उसके व्यक्तित्व से बाहर नहीं होता। अतः वह यदि चाहे तो अपने बोध पर विचार प्राप्त कर सकता है। दूसरे पक्षों में दुराचारी व्यक्ति में धूम कर्म करने की समता अवश्य है। यदि दुराचारी व्यक्ति उच्च धार्मिक को अपना ले तो वह एक उद्देश्य पर अपने के कारण धूम अरिष्टवाना व्यक्ति बन सकता है। भयवर्षीता में इसी दृष्टिकोण को भक्ति मार्ग के धार्मिक के सम्बन्ध में इस प्रकार अभिव्यक्त किया गया है

“अपि चेत् दुराचारी भजते मामनन्यभाक् ।

सामुरेव स मन्तव्यं सम्यक् व्यवसितो हि स” ॥

अर्थात् “यदि एक दुराचारी व्यक्ति भी ईश्वर की निरन्तर समन्य भाव से भजता है एवं अधिष्ठ करता है उस व्यक्ति को अच्छे अरिष्टवाना ही मानना चाहिए, क्योंकि उसका व्यवहार निश्चित एवं व्यवस्थित हो जाता है।

आत्मनियतिवाद मनुष्य के अरिष्ट एवं व्यक्तित्व को केन्द्र मानकर चलता है और मानवीय स्वतन्त्रता को इसी केन्द्र पर आधारित करता है। एक पशु का व्यक्तित्व नहीं

होता अर्थात् चरित्र की दृष्टि से उसका केन्द्र नहीं होता। वह केवल वर्तमान मास से प्रभावित होता है। उसके व्यक्तित्व का निश्चित आकार नहीं होता जोकि उसके प्रत्येक कर्म को निश्चित कर सके। मनुष्य के व्यक्तित्व और उसके चरित्र में समरूपता होती है और उसी समरूपता के आधार पर वह सत्-असत् और शुभ-अशुभ कर्म का निर्वाचन करता है। इसी निर्वाचन में उसकी ध्येयता एवं स्वतन्त्रता है और यही आत्मनियत स्वतन्त्रता उसको पशु की प्रवेष्टा जैसे उत्तरात्मा प्राणी बनाती है। यदि पशु विचार कर सकता तथा बोल सकता तो वह अपने कर्म को केवल वर्तमान प्रस्ताव से ही सम्बन्धित बतलाता। प्रेरणात्मक कर्म में भी एक विशेष प्रकार की निरन्तरता तो होती है और प्रेरणाओं पर आधारित कर्म के प्रति अनुमान भी लगाया जा सकता है किन्तु ऐसे प्रेरणात्मक कर्म, केवल क्षणिक परिस्थिति पर निर्भर रहते हैं और इस प्रकार स्वच्छन्द रहते हैं कि उनको किसी समान केन्द्र से सम्बन्धित नहीं किया जा सकता। इसमें कोई संदेह नहीं कि पशु विचार की समता न रखने के कारण ही अपने कर्मों को व्यवस्थित नहीं कर सकता एवं पंथना के क्षणों को एकठा प्रदान नहीं कर सकता किन्तु इससे यह स्पष्ट है कि पशु का चरित्र-सम्बन्धी केन्द्र नहीं होता। प्रत्येक मनुष्य अपने कर्मों को केवल उसी समय निजी मानता है जब वे उसके चरित्र-रूपी केन्द्र से प्रवाहित होते हैं। नियति वाली चरित्र की इस एकाग्रता एवं समरूपता को स्वीकार नहीं करते। आचार विज्ञान की दृष्टि से आत्मनियतिवाद ही मान्य सिद्धान्त है।

संस्कृत की स्वतन्त्रता के उपयुक्त विवेचन की आवश्यकता आचार-विज्ञान में नैतिक उत्तरदायित्व के कारण ही उत्पन्न होती है। जैसाकि हमने पहले कहा है, मध्य काल में यह समस्या धार्मिक एवं ईश्वर-सम्बन्धी थी किन्तु धार्मिक समय में यह मुख्यतया नैतिक एवं सामाजिक है। हमारे सामने मुख्य प्रश्न यह है कि व्यक्ति कहाँ तक समाज के प्रति नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी है। धार्मिक समय में भी एक प्रकार का निवृत्तिवाद स्वीकार किया जाता है। उसके अनुसार मनुष्य के चरित्र को विषय परम्परागत प्रवृत्तियों पर आधारित माना जाता है और उसके सम्पूर्ण जीवन को उस नैतिक बातावरण द्वारा नियत माना जाता है, जिसमें कि वह जन्म लेता है और जिसमें उसका पालन-पोषण होता है। इस प्रकार के निवृत्तिवाद को स्वीकार करते हुए यह प्रश्न किया जाता है कि मनुष्य कहाँ तक अपने चरित्र के निर्माण में भी स्वतन्त्र है। यह तो ठीक है कि हम स्वयं अपने दृष्टिकोण का निर्वाचन करते हैं, किन्तु हम अपना हमारा व्यक्तित्व जोकि ऐसा निर्वाचन करता है एक पूर्वतया स्वतन्त्र एवं नियति से मुक्त धर्मात्मक नहीं है। विषयपर धर्मात्मक वाली धार्मिक मनुष्य को सामाजिक धार्मिक व्यवस्था नैतिक परिस्थितियों का बाध मानते हैं। यदि धार्मिक मनुष्य यह स्वीकार नहीं करता कि उसमें मौलिक पाप (Original sin) अथवा मौलिक धर्म (Original virtue) है, वह इस बात को मानता है कि हम जब चरित्र में प्रवेष्ट करते हैं, तो एक विषय रूप से धूम धधका धधूम के प्रति झुकाव लेकर ही कर्म करते हैं। वह झुकाव हमारे उस विशेष स्वभाव पर निर्भर होता है जो हममें जन्मजात

होया है। यदि यह सत्य है तो प्रकट यह उठया है कि मनुष्य के अपराध के लिए समाज द्वारा व्यक्ति को बर्षा दिया जाना कहीं तक उचित है।

हमारे आत्मनिरीक्षण के दृष्टिकोण से निस्सम्भेह मनुष्य को ही छद्म-महत् और क्षुभ-अक्षुभ कर्मों का उत्तरदायी माना जाएगा। यह सत्य है कि मनुष्य का व्यक्तित्व एवं उसका चरित्र जन्मजात प्रवृत्तियों तथा धर्मित प्रवृत्तियों पर आधारित होता है, किन्तु उसके चरित्र का कम इसीमें है कि वह अपने-आपको परिस्थितियों का बाध न मानकर सर्वत्र अपने कर्तव्य के प्रति सजग रहे। जो व्यक्ति अपने-आपको पशु की भाँति बिलस मानकर अपने अक्षुभ व्यवहार की अनिवार्य मानता है, उस इम वास्तव में मनुष्य नहीं कह सकते। मनुष्य को सर्वत्र आदर के संबर्ध में अपने-आपको एक सैनिक मानना चाहिए और उस संबर्ध में सफलता प्राप्त करने के लिए कर्तव्य-कमी उत्तरदायित्व को स्वीकार करना चाहिए। मनुष्य संकल्प की स्वतन्त्रता के कारण निरन्तर वैधिका प्रकट कर सकता है और यह प्रगति सभी हो सकती है जब वह अपने-आपको बाह्य परिस्थितियों से स्वतन्त्र और आन्तरिक चरित्र से नियत माने।

## चौथा अध्याय आचार-विज्ञान की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि (Historical Background of Ethics)

आचार-विज्ञान का सम्बन्ध नैतिक जीवन की समस्याओं से है और नैतिक जीवन का इतिहास मानव की संस्कृति से घोरम्भ होता है। अतः नैतिक समस्याओं को मूल भ्रान्ते की चेष्टा अनुसृत आधिकारण से करता जमा प्राया है। जिस प्रकार मानवीय सम्यता का इतिहास प्राचीनतम होने के कारण अस्पष्ट और बिस्मृत है उसी प्रकार आचार सम्बन्धी इतिहास भी अस्पष्ट और बिस्मृत हो चुका है। विश्व के इतिहास की प्राचीनतम सिद्धि निम्न आचार के इतिहास पर पर्याप्त प्रकाश नहीं डाल सकती किन्तु भी ऐतिहासिक सम्बन्धों तथा प्राचीनतम पृथ्वी में रहे हुए नगरों की कुबाई का अध्ययन करने के पश्चात् ऐतिहासिक इस परिणाम पर पहुँचे हैं कि पश्चिम में मिस्र तथा यूनान और पूर्व में भारतीय तथा चीनी संस्कृतियाँ प्राचीनतम हैं। अतः हम यह अनुमान लगा सकते हैं कि यूनानी आचार-विज्ञान के उद्भव से पहले भी भारत में तथा निम्न प्रादि में आचार की समस्याओं को मूलभ्रान्ते की चेष्टा की गई थी। पश्चिमीय दार्शनिक विवेचनकर भारतीय संस्कृति के अध्ययन से वञ्चित होने के कारण प्रत्येक विज्ञान का अध्ययन यूनान की संस्कृति के अध्ययन से घोरम्भ करते हैं। इसलिए आचार-विज्ञान का व्यवस्थित अध्ययन करने के लिए भी पश्चिमीय आचारशास्त्री यूनानी आचार-विज्ञान के इतिहास को ही आचार-विज्ञान का एकमात्र इतिहास मानते हैं। उनके अनुसार, सम्भवतया आचार-सम्बन्धी दार्शनिक सिद्धान्तों का प्राचीनतम प्रतिपादन यूनान में ही हुआ। किन्तु यह धारणा एकपक्षीय धारणा है। इस धारणा का विरोध करते हुए और भारतीय आचार-विज्ञान को प्राचीनतम मानते हुए धर्मवीरजी सक्क ई० बापटर्न हार्पिकम्प ने सिद्धा है।

“यद्यपि पश्चिम ने मानसिक भारत को क्यों बहुत खोज निकाला था और यद्यपि वह धात्र भी कल्पित कराओं बीर जनसंख्यावर्धन कथाओं के देश के प्रति धमकृत धारों में बाधनीत करता है, तथापि भारतीय धर्मों से प्राप्त परिचय के प्रतिरिक्त इस देश में किसीको भी यह ज्ञात नहीं है कि हिन्दुओं ने क्या विम्वल किया और क्या कहा है। जहाँ तक हिन्दू आचार विज्ञान का सम्बन्ध है, वह यूरोप और अमेरिका के लिए एक अज्ञात धर्म है। यह जानना धनेक व्यक्तियों के लिए मुकद होना और किसीके लिए

भी दुबल नहीं होगा कि भारत में ईसाई युग से बहुत पूर्व सत्य उधारणा ह्वम की कोमलता आत्मा की पवित्रता अमा तथा दया सामान्य जीवन के माद्यों के रूप में सिखाए जाते थे । <sup>१</sup> अतः हम भाषार-विज्ञान की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि देते समय भारतीय नैतिकता की अवहेलना नहीं कर सकते ।

भारतीय नैतिकता कम से कम इतनी प्राचीन है जितनी कि वैदिक संस्कृति । वेदों में देवताओं को अत्य एव नैतिक नियम का रक्षक माना गया है । वह देवताओं को घुम माना गया तो उसका अभिप्राय यह नहीं है कि वे मनुष्यों के लिए घुम ॥ अपितु वे नैतिक दृष्टि से घुम है । वैदिक देवता नहीं वे केवल उधार धीर दयानु हैं, अपितु वे मनुष्यों से प्रेम भी करते हैं । दूसरे सध्यों में देवताओं में दया अमा सहिष्णुता, पवित्रता आदि सभी नैतिक गुण उपसम्भ हैं । सबसे अधिक महत्वपूर्ण बात यह है कि वे नैतिकता के रक्षक माने गए हैं । उपनिषदों में तो स्पष्ट रूप से सत्-असत् का भेद किया गया है और यह प्रार्थना की गई है कि ईश्वर मनुष्य को असत् से सत् की ओर प्रेरित करे । इस संबंध में उपनिषदों का निम्नलिखित कथन उल्लेखनीय है

‘असतो मा सद्गमय  
तमसो मा ज्योतिर्गमय  
मृत्योर्मा प्रमृत्त यमय ।’

अर्थात् ‘ईश्वर हमें असत् से सत् की ओर अन्वकार से प्रकाश की ओर, मृत्यु से अमृत्यु की ओर प्रेरित करे ।’ कठोपनिषद् में स्पष्ट रूप से लिखा है ‘जिस व्यक्ति ने अनैतिक कर्म का त्याग नहीं किया वह ज्ञान के द्वारा ईश्वर को प्राप्त नहीं कर सकता । उपनिषदों का ईश्वर, नैतिक दृष्टि से घुम है, वह असत् को दूर करता है और सत् का प्रसार करता है । घुम और मुक्तदायक वस्तु में भी उपनिषदों में भेद किया गया है और कहा गया है ‘मनुष्य के पास भेयस् और प्रेयस् दोनों उपस्थित होते हैं किन्तु बुद्धिमान व्यक्ति विवेक के द्वारा उन दोनों में भेद करता है और प्रेयस् को त्याग करके भेयस् का निर्वाचन करता है । मुक्त व्यक्ति भेयस् का त्याग करके प्रेयस् का निर्वाचन करता है । जो व्यक्ति

१ Although the West discovered mental India years ago and now talks quite glibly with its imagined Millions of Buddhists yet apart from some erroneous familiarity with Indian religions, there is little known in this country of what the Hindus have thought and said as for the field of Hindu ethics it is *terra incognita* to Europe and America. It will be a pleasure to many and a grief to none to know that truthfulness, generosity kindness of heart, purity of soul, forgiveness and compassion were taught in India as everyday precepts long before the Christian era.”

—E. W. Hopkins Ethics of India, P IX.



प्रेमस् का निर्वाचित करता है वह प्रेम्ह है और जो भयम् को छोड़कर प्रेमस् की ओर जाता है वह प्रपञ्च सत्य स च्युत होता है।”<sup>१</sup>

वैदिक साहित्य से लेकर शास्त्रिक साहित्य तक नैतिक धारणों का प्रतिपादन है। धर्मशास्त्र में तो विशेषकर नैतिक सिद्धान्तों की ही व्याख्या की गई है। छनी भारतीय दर्शन धर्म धर्म का मोक्ष—चार पुरुषार्थों को स्वीकार करत है। ये चारों पुरुषार्थ मनुष्य के नैतिक और साम्प्रदायिक विकास के लिए नितांत आवश्यक हैं। वास्तव में ये चारों पुरुषार्थ मनुष्य के व्यक्तित्व के चार धर्मों से सम्बन्धित हैं। भारतीय दर्शन के मनुष्य चार मनुष्य का शरीर, मन बुद्धि तथा आत्मा—चार तत्वों का समन्वय माना गया है। इसलिए शरीर के विकास के लिए धर्म अर्थसम्पत्ति को मन के विकास के लिए काम एवं प्रेम को बुद्धि के विकास के लिए धर्म को और आत्मा के विकास के लिए मोक्ष को पुरुषार्थ एवं तत्व माना गया है। ये चारों पुरुषार्थ सभी धर्मों के द्वारा स्वीकार किए गए हैं और ये भारतीय संस्कृति की साधार-मीमांसा के साधार-सम्प्रदाय माने गए हैं।

वैदिक-दर्शन को छोड़कर छनी भारतीय दर्शन चार धर्मों को प्रमाण मानते हैं। चार धर्म मानते हैं साधार के सम्प्रदाय में इन चारों पुरुषार्थों को ही मानवीय जीवन की सफलता का सामान स्वीकार करत है। यह इन पुरुषार्थों की संक्षिप्त व्याख्या प्राचीन तम नैतिक धारणों के अध्ययन में उपयोगी सिद्ध होगी। पश्चिमीय शास्त्रिक क्षेत्रों में भारतीय दर्शन के प्रति अनेक भ्रांत धारणाएँ हैं। कुछ पश्चिमीय शास्त्रिक यह समझते हैं कि भारतीय दर्शन में साधार-मीमांसा का कोई स्थान नहीं। कुछ का विचार है कि भारतीय दर्शन केवल पारमार्थिक है और उसमें सामाजिक तथा धार्मिक मूल्यों का स्थान नहीं है। चार पुरुषार्थों के अध्ययन से इन भ्रांत धारणों का भी निराकरण हो जाता है।

धर्म एवं सम्पत्ति की प्राप्ति प्रत्येक मनुष्य के लिए इसलिए आवश्यक मानी गई है कि जब तक मनुष्य की धार्मिक स्थिति संतोषजनक न हो तब तक वह पर्याप्त पोषक भोजन प्राप्त न कर सके तो अपने शरीर की रक्षा नहीं कर सकता और जब तक शरीर स्वस्थ न हो मनुष्य किसी भी नियम का पालन नहीं कर सकता। शरीर को ही आत्मा का मन्दिर माना गया है और कहा गया है

“शरीरमाधं तनु धर्मसाधनम्।

धर्मान् “सब धर्मों की सिद्धि के लिए शरीर साधारभूत तत्व है।” भारतीय ऋषियों ने अपने दिल-भियम में भी प्राधान्य करते समय ईश्वर ने यही “धर्म प्रक” की है कि वे ही धर्म की प्राप्ति तक जीवित रहें और स्वस्थ रहें। इसका अतिरिक्त प्रत्येक सामान्य आत्मा वह गृहस्थ-जीवन में रहकर ईश्वर-प्राप्त करना हो चारों धर्मों का पालन करत हुए मोक्ष की प्राप्ति करना हो विशेष शारीरिक व्यायाम एवं धार्मिक धारणों द्वारा शरीर का स्वस्थ रखना करना धर्मोपसमन्वित है। धर्म का उपयोग न ही केवल व्यक्ति के अपने शरीर की रक्षा के लिए है, अपितु उसकी प्राप्ति सामाजिक तथा धार्मिक कर्मों को पूरा

करने के लिए भी आवश्यक है। भारतीय ऋषियों ने कर्म मार्ग से पूर्व सामाजिक उत्थिति के लिए तथा नैतिक जीवन के लिए धर्म को सर्वोपरि माना था। धार्मिक संकट में व्यक्ति अनेक धर्मनिरपेक्ष कर्म कर बैठता है। अतः धर्म को धार्मिक कर्मों का साधन माना गया है और धर्म की प्राप्ति के लिए विद्या का ग्रहण करना आवश्यक स्वीकार किया गया है। इसी दृष्टिकोण को संस्कृत में इस प्रकार अभिव्यक्त किया गया है

“विद्या ददाति विमर्शं विनयाद् याति पावताम्।

पावत्वाद् वनमाप्नोति वनाद् धर्मं ततः सुखम् ॥

अर्थात् “विद्या मनुष्य को विनयशील बनाती है, विनयशील व्यक्ति सुख प्राप्त कहलाता है, सुख प्राप्त व्यक्ति को धर्म की प्राप्ति होती है। धर्म की प्राप्ति से मनुष्य धर्म का आचरण करता है और धर्म पर चलनेवाला व्यक्ति वास्तविक सुख प्राप्त करता है।” किन्तु धर्म एवं सम्पत्ति को स्वतन्त्र स्वीकार नहीं किया गया क्योंकि इसे पारौलिक विकास और धर्मपरायणता का साधन-साध ही माना गया है। धर्म के संघर्ष करने का उद्देश्य स्वार्थसिद्धि नहीं अपितु परमार्थ के लिए ही स्वीकार किया गया है। भारतीय दृष्टिकोण के अनुसार, जैसे पुरुष वे ही हैं जो धर्म की उत्पत्ति करके उसका वितरण करते हैं। विष्णु की विष्णु के पश्चात् जब सृष्टाद भक्तमेव यज्ञ करता था तो वह अपनी सम्पूर्ण सम्पत्ति को अपनी प्रजा में बांट देता था। सृष्टाद रघु की विश्वविजय का कथन करते हुए महाकवि कालिदास ने अपने महाकाव्य रघुवंश में लिखा है

‘स विश्ववित्तमावहो यसं सर्वस्ववर्धनम्।

आदानं हि विसर्ज्य सतां वारिमुपायि च ॥

अर्थात् ‘उस (रघु) ने वह विश्ववित्त यज्ञ रचाया जिसमें सम्पूर्ण सम्पत्ति दान कर दी जाती है। महान् व्यक्तिओं का संघर्ष करना मेधों के दान-संघर्ष की भाँति (सुखों में) वितरण करने के लिए ही होता है। परमार्थ की भावना सत्पुरुष का विशेष लक्षण है। इसी दृष्टिकोण को भारत के विख्यात संत कवि कबीर ने भी इस प्रकार अभिव्यक्त किया है

‘दुख कबहुं नहि फल यहाँ नदी न छँबे नीर।

परमारथ के कारण साधुन बर सरीर ॥

अतः पश्चिमीय जगत में भारतीय नैतिक दृष्टिकोण के प्रति जो वह अंतः भारत धारणा प्रचलित है कि भारतीय संस्कृति केवल पारमार्थिक पृष्ठभूमि पर आधारित है, निस्सन्देह अंतः धारणा है क्योंकि भारतीय धार्मिक पारमार्थिक है न कि पारमार्थिक। परमार्थ वह प्रकृति है, जो मनुष्य की निःस्वार्थ बनाती है और उसे धर्म लोभों की सेवा के लिए प्रेरित करती है। साधु ब्रह्मा स्वामी के लिए भी यह आवश्यक है कि वह अपने सर्वस्व को परमार्थ में समावे। इसी प्रकार निष्काम कर्मकाय का धर्म धर्ममयता नहीं है, अपितु स्वार्थ की भावना का त्यागकर निरन्तर अपने कर्तव्य का पालन करना है। भारतीय नैतिक दृष्टिकोण न तो पूज्यता विरक्त बनने का आदेश देता है और न ही वह आसक्त जीवन

की पुष्ट करता है। इसके विपरीत वह समासकृत एवं परमार्थ की भावना के धारण पर निरन्तर प्रयत्नशील जीवन व्यतीत करने का उपदेश देता है। इस दृष्टिकोण में प्रकृति तथा मनुष्य का सुन्दर समन्वय है। अतः धर्म एवं सम्पत्ति का नैतिक महत्त्व इसीमें है कि उसे उत्कृष्ट जीवन की प्राप्ति का आवश्यक साधन ही स्वीकार किया जाए।

ऐसाकि हमने पहले कहा दूसरे पुरुषार्थ काम का प्रतिपादन मनुष्य के मानसिक जीवन को सम्पुष्टि रखने के लिए ही किया गया है। यहाँ पर काम का धर्म न ही केवल कामवृत्ति की सार्वभौमिक तृप्ति है अपितु मनुष्य का सम्पूर्ण वह मूलप्रवृत्त्यात्मक और संवेगात्मक धर्म है जिसके विकास के लिए विशेष परिस्थितियों का उपस्थित होना और विशेष साधनों का जुटाना आवश्यक है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि काम की तृप्ति उस उत्कृष्ट स्थायी भाव पर आधारित है जिसको प्रेम कहा जाता है। प्रेम का धर्म राम धर्मवादात्मक नहीं है, अपितु परमार्थ की भावना पर आधारित अन्य व्यक्ति तथा व्यक्तियों के प्रति स्नेह, वात्सल्य बढ़ा धारिणी भावनाओं का स्थायी रूप में उपस्थित रहना है। इस प्रकार के अनुभव को प्राप्त करने के लिए विवाह के द्वारा गृहस्थ धार्य में प्रवेश करना प्रत्येक व्यक्ति के लिए आवश्यक ही नहीं अपितु अनिवार्य माना गया है। मनोविश्लेषण के क्षेत्र में किया गया अनुसन्धान प्रायः ही इस बात का साक्ष्य है कि मनुष्य की काम-रूपी प्रेम की प्रकृति एक ऐसी प्रबल प्रकृति है कि जिसका समतल धनैक मानसिक विकारों को जन्म देता है। फलतः तथा उसके अनुयायी हर प्रकार के असामान्य व्यवहार का मुख्य कारण कामवृत्ति के समतल को एवं उसकी प्रकृति को ही मानते हैं। भारतीय ऋषि-मुनियों ने इसी मनोवैज्ञानिक तथ्य को सहस्रों वर्ष पूर्व स्वीकार करते हुए लिखा है

“वाचन् विवर्ते ज्ञानं तावदर्थं भवेत् पुमान्।

यन् कामं परित्यज्य स्मृत्तमिदं तद्ब्रह्म॥”

अर्थात् “जब तक मनुष्य विवाह नहीं कर लेता तब तक वह अपूर्ण एवं भ्रष्ट रहता है और जिस घर में बालक खेलते बिछाई नहीं देते वह घर मरभट के समान होता है। गृहस्थ धार्य में एक और तो मनुष्य की कामवृत्ति की समतलीकृत तृप्ति होती है और दूसरी धार उसे पिता के रूप में पति के रूप में तथा पुत्र के रूप में वात्सल्य स्नेह बढ़ा धारिणी का प्रथम अनुभव प्राप्त होता है। इन्हीं अनुभवों के धारण पर उसका व्यक्तित्व समुचित होता है किन्तु इसका अभिप्राय यह नहीं कि गृहस्थ-जीवन और कामकी तृप्ति मनुष्य का धर्म है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि भारतीय नैतिकता का धर्म भक्त धार्य मानुष्य एवं ईश्वर-प्राप्ति है किन्तु ईश्वर के प्रति धर्म्य बढ़ा और प्रेम की अनुभूति मुख्य से प्राप्त नहीं होती। कोई भी मनुष्य उस समय तक ईश्वर से प्रेम नहीं कर सकता जब तक कि उसने काम के पुरुषार्थ का अनुसरण करत हुए कौटुम्बिक धर्म का अनुभव न किया हो। अतः काम एक महत्त्वपूर्ण पुरुषार्थ है किन्तु वह भी स्वतन्त्र नहीं है। इसके विपरीत वह व्यक्तित्व के विकास का एक अनिवार्य साधन है।

भारतीय नैतिकता का यह दृष्टिकोण भी विशेष महत्त्व रखता है और प्रामाणिक



(इन्द्रियों का संयम) तथा (१०) ज्ञान।

ये सभी प्रवृत्तियाँ धर्म कहलाती हैं और इनका अनुसरण करनेवाला व्यक्ति ही धर्मपरायण व्यक्ति है। धर्मधर्म और धर्मधर्म भी इन्हीं सत्त्वों पर ही आधारित हैं। धर्म की यह व्याख्या प्रमाणित करती है कि भारतीय भाषाशास्त्र में नैतिक मूल्यों का प्रतिपादन प्राचीनकाल से ही किया गया था। क्योंकि हम प्राये चमकरदेवों से यूनानी शारंगिक प्लेटो के चार मुख्य गुणों एवं चर्मों (Four cardinal virtues) की धारणा इन सब सत्त्वों से मिलती-जुलती है।

धर्म धर्म और काय तीनों ऐसे पुरुषार्थ हैं, जिनका सम्बन्ध मुख्यतया सांसारिक जीवन से है। मोक्ष जीवन का चरम सत्य एवं परम ध्येय है और तीनों मौलिक पुरुषार्थ इसकी प्राप्ति के साधन हैं। क्योंकि मोक्ष का सम्बन्ध धारणा के विकास से है और धारणा धर्म है, इसलिए मोक्ष की प्राप्ति धर्मरूप की प्राप्ति है। मोक्ष का साधारण धर्म हर प्रकार के दुःख से निवृत्ति एवं अपवर्ग है। भारतीय दृष्टिकोण के अनुसार दुःखों से निवृत्ति की यह अवस्था न ही केवल मृत्यु के पश्चात् प्राप्त होती है अपितु वह मौलिक जीवन में भी उपलब्ध है इसलिए मोक्ष की अवस्था के दो स्तर माने गए हैं, जो निम्नलिखित हैं

(१) जीव-मुक्ति

(२) विदेह-मुक्ति

कोई भी व्यक्ति जीव-मुक्ति प्राप्त किए बिना विदेह-मुक्ति को प्राप्त नहीं कर सकता। जीव-मुक्ति की धारणा न ही केवल एक वैज्ञानिक धारणा एवं धर्मोत्तम धारण है, अपितु वह एक वास्तविक अनुभवगत अवस्था है, जिससे मुक्तकर व्यक्ति धर्मरूप की अवस्था को प्राप्त होता है। किन्तु जीव-मुक्ति को प्राप्त करने के लिए धर्म का अनुसरण करना तथा धर्म और काम का धर्म से सम्बन्धित करना नितांत आवश्यक है। जीव-मुक्त व्यक्ति बही है, जो संयमी है, जो मुक्त-मुक्त लाभ-हानि धर्म-परायण धारि सभी इन्द्रियों से ऊपर उठ जाता है और जो न किसीकी निम्ना कष्टा न किसीकी स्तुति। जीव-मुक्त व्यक्ति भय क्रोध राग द्वेष धारि से भी ऊपर उठ जाता है। किन्तु इस अवस्था की प्राप्ति के लिए धार्मिक अनुशासन की आवश्यकता है। सभी भारतीय धर्म वास्तव में विभिन्न दृष्टिकोणों से विशेष प्रकार के धार्मिक अनुशासन प्रस्तुत करते हैं, जिनपर चमकर जीव-मुक्ति की अवस्था प्राप्त होती है। जीव-मुक्त व्यक्ति संसार में रहता हुआ भी विषय-योग धारि का अनुभव करता हुआ भी धारण एवं निवृत्ति नहीं होता वह निरन्तर धारमोक्षा के लिए और धर्म-वस्था के लिए प्रयत्न करता रहता है। इसका जीवन धारमय होता है और वह धर्म लोगों को भी धारम के मार्ग पर माने की सतत चेष्टा करता रहता है।

विदेह-मुक्ति का धर्म धारि मृत्यु के पश्चात् निरपेक्ष धारम की अवस्था को प्राप्त होता है। यह अवस्था न ही हमारे सामान्य अनुभव से परे की वस्तु है किन्तु इसको हम केवल कल्पनात्मक धारणा-भाव ही नहीं मान सकते क्योंकि इस अवस्था की

प्राप्ति जीवन्मुक्ति के पश्चात् ही होती है और जीवन्मुक्ति एक अनुभववात्मक अवस्था है। याम्भारिमक अनुशासन के पालन करने से जीवन्मुक्त व्यक्ति को जो अनुभव प्राप्त होते हैं वे अद्वितीय और परम आनन्द को देनेवाले हैं। यत मोक्ष की धारणा एक सैद्धांतिक धारणा ही नहीं है, अपितु वास्तविक अवस्था की अभिव्यक्ति है।

अर्थ काम चर्मे मोक्ष जोकि भारतीय जीवन के प्राचीनतम मूल्य है निःसन्देह एक उच्चतम नैतिक जीवन और नैतिक ज्ञान को अभिव्यक्त करते हैं। इस परिचयीय नैतिक सिद्धांतों की व्याख्या करते समय मोक्ष के महत्त्व पर प्रकाश डालेंगे। यहाँ केवल इतना कह देना पर्याप्त है कि मोक्ष की धारणा भाषारशास्त्र को एक ऐसी नैतिक तथा उत्साहक पृष्ठभूमि प्रदान करती है कि जिसके आधार पर नैतिक सिद्धांतों के परस्पर विरोध का समाधान किया जा सकता है। इसमें कोई संदेह नहीं कि भारतीय नैतिक आदर्श समन्वयात्मक हैं और उनका उद्देश्य व्यक्ति तथा समाज का सर्वांगीय विकास है।

इसी सर्वांगीय विकास को धृष्टि में रखते हुए भारतीय ऋषियों ने वर्ण-व्यवस्था और वर्ण-धर्मों का ऐसा प्रतिपादन किया कि जो धन्य ऐतिहासिक दुर्यटनाओं के बटित होते हुए भी हिन्दु-संस्कृति और हिन्दु-समाज को बनाए रखने में सहायक सिद्ध हुए हैं। इसमें कोई संदेह नहीं कि वर्ण-व्यवस्था में घनेक कड़ियाँ और खोप उत्पन्न हुईं, किन्तु इसका मनोवैज्ञानिक तथा नैतिक भाषार निश्चित रूप से भारतीय संस्कृति को स्थिर बनाए रखने के लिए उपयोगी सिद्ध हुआ है। इस दृष्टिकोण से वर्ण-व्यवस्था की सक्षिप्त व्याख्या करना आवश्यक है।

प्राचीन भारतीय ऋषियों ने हिन्दु-समाज को ब्राह्मण क्षत्रिय वैश्य और शूद्र—चार वर्गों में विभक्त किया। किन्तु यह विभाजन आरम्भ में कड़िवाही नहीं था। इसके दो मुख्य भाषार थे जिनमें से एक दार्शनिक और दूसरा व्यावहारिक था। दार्शनिक भाषार की कबल स्वयंभारमक ही नहीं है अपितु वैदिक सृष्टि-सम्बन्धी सिद्धान्त से सम्बन्ध रखता है। ऋग्वेद में तथा ब्राह्मणों में वर्ण-व्यवस्था के सृष्टि-सम्बन्धी सिद्धान्त प्रस्तुत हैं। ऋग्वेद के पुरुषसूक्त के अनुसार ब्राह्मण की व्यक्ति एवं पुरुष माना गया है और कहा गया है कि ब्राह्मण उस ब्रह्माण्ड-कपी पुरुष के सिर एवं मुख की अभिव्यक्ति है, क्षत्रिय पक्षकी भुजाओं और बलस्थल की अभिव्यक्ति है वैश्य उसके उदर की अभिव्यक्ति है और शूद्र उसके पाँवों की अभिव्यक्ति है। यत समाज-कपी शरीर एक और व्यक्तिक शरीर के सङ्घ है और दूसरी धार ब्रह्माण्डकपी पुरुष के सङ्घ है।

समाज का विश्व और व्यक्ति के मध्य का स्तर, वर्गों और शास्त्रों में यदि व्यक्त एक अन्य सृष्टि-मिडान्त में भी प्राप्त होता है। इस सिद्धान्त को वैदिक साहित्य में 'प्राजापत्यवसपा पंचपत्नी निषकविद्या' कहा गया है। इस सिद्धान्त के अनुसार, वेदों में विभिन्न दृष्टांतों को व्यक्तित्वगत नमानकर भौतिक तत्त्व स्वीकार किया गया है और इन तत्त्वों को मुख्यतया पाँच धर्मों में विभक्त किया गया है। ये तत्त्व विभिन्न नस्लों द्वारा अभिव्यक्त होते हैं और वे ब्रह्मण सृष्टि के विभिन्न स्तर हैं। पृथ्वी एक

नक्षत्र है, जिसके चारों ओर ब्रह्मरा नक्षत्र चक्रमा अपने वक्षभूत पर परिक्रमा करता है। पृथ्वी अपने ध्रुवग्रह चक्रमासहित क्रान्तिभूत पर गतिमान होती हुई सूर्य की परिक्रमा करती है। सूर्य अपने ग्रहमण्डलसहित आयतभूत पर गतिमान होता हुआ २५,००० वर्षों में एक प्रत्य केन्द्र परमेष्ठी के चारों ओर एक परिक्रमा समाप्त करता है। इसी प्रकार अनन्त परमेष्ठी अपने सौरमण्डलोंसहित स्वयम्भू प्रजापति के चारों ओर घास्र भूत पर परिक्रमा करते हैं। यहाँ पर यह बता देना आवश्यक है कि स्वयम्भू प्रजापति का धर्म वह केन्द्रस्थ सत्ता है जिसे केन्द्रों का केन्द्र सत्त्वों का सत्य कहा गया है और जो सर्वव्यापी विशुद्धस्थिति और विशुद्धस्थिति है। सृष्टि की यह साक्षा प्रजापतितत्त्व की अनन्त साक्षात्ताओं में से एक है किन्तु यह पांच मुख्य तत्त्वों की अभिव्यक्ति है जिन्हें क्रमशः पृथ्वीतत्त्व चन्द्रतत्त्व सूर्यतत्त्व परमेष्ठीतत्त्व तथा स्वयम्भू प्रजापतितत्त्व कहा गया है। इसी पांच तत्त्वों की उपस्थिति व्यक्ति में शरीर मन बुद्धि तथा आत्मा के रूप में उपस्थित है जहाँ पर पार्थिव शरीर पृथ्वीतत्त्व की अभिव्यक्ति है। चान्द्रमन चन्द्र तत्त्व की अभिव्यक्ति है सौरबुद्धि सूर्यतत्त्व की अभिव्यक्ति है और आत्मा परमेष्ठी तथा स्वयम्भू प्रजापति दोनों की अभिव्यक्ति है। यहाँ पर यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि आत्मा के दो धर्म हैं—महान आत्मा तथा धर्म्य पुरुष। महान आत्मा का धर्म व्यक्ति में उपस्थित वह परम्परगत संस्कार है जो उसे अपने साथ पीढ़ियों के पूर्वजों से प्राप्त होते हैं और जो भविष्य की साथ पीढ़ियों तक उपस्थित रहते हैं। धर्म्य पुरुष विशुद्ध आत्मा है, जो ब्रह्म एवं प्रजापतितत्त्व की अभिव्यक्ति है। इस सृष्टि को और अधिक स्पष्ट करने के लिए प्रजापतितत्त्व की वैदिक परिभाषा देना नितान्त आवश्यक है। वेदों के अनुसार निम्नलिखित मन्त्र प्रजापति की परिभाषा देता है

“प्रजापतिश्चरति गर्भे अन्तराधायमानो बहुधा विजायते।

तस्य योनिं परिपश्यन्ति धीरास्त्वस्मिन् ह तन्मुमुक्षुषानि विस्वा ॥”

अर्थात् प्रजापति प्रत्येक वस्तु के धर्म में उपस्थित है वह केन्द्रस्थ सत् है प्रजावमान है किन्तु अनेक रूपों में अभिव्यक्त होता है। विद्वान लोग उसके इस रहस्य को एवं उसके अन्तरगत अस्तित्व को समझते हैं, क्योंकि विश्व की सत्ता के सभी स्तर उसीपर आधारित हैं।”

यहाँ पर इस सृष्टि-विद्या की व्याख्या का उद्देश्य केवल इतना है कि भारतीय प्राचीनतम दर्शन में व्यक्ति को विश्व की प्रतिमूर्ति माना गया है और विश्व के धर्मों को व्यक्ति में उपस्थित शरीर, मन बुद्धि आत्मा द्वारा अभिव्यक्त किया गया है। व्यक्ति और विश्व के बीच में जो समाज है, उसके धर्म भी चार हैं जिन्हें ब्राह्मण धर्म्य वैश्य और भूह कहा गया है। यहाँ पर भूह को समाज का शरीर, वैश्य को समाज का मन धर्म्य को समाज की बुद्धि और ब्राह्मण को समाज की आत्मा माना गया है। अतः सामाजिक विकास के लिए भी जहाँ चारों पुरुषार्थों धर्म काम धर्म मोक्ष की आवश्यकता है, वहाँ व्यक्ति के विकास के चारधर्म माने गए हैं।

वर्ण-व्यवस्था का व्यावहारिक भाषार मनोवैज्ञानिक तथा नैतिक है। मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से धूर्त नहीं है जो शरीर, मन, बुद्धि आत्मा का समन्वय होते हुए भी शारीरिक प्रवृत्तियों से अधिक प्रभावित है एवं शरीरबर्मा है। वैश्य नहीं है, जो मानसिक प्रवृत्तियों से अधिक प्रभावित है एवं मनोबर्मा है। क्षत्रिय नहीं है जो भौतिक प्रवृत्तियों से अधिक प्रभावित है एवं बुद्धिबर्मा है। ब्राह्मण नहीं है, जो आत्मा-सम्बन्धी प्रवृत्तियों से अधिक प्रभावित है एवं आत्मबर्मा है। प्रत्येक चार वर्णों का नैतिक भाषार मनोवैज्ञानिक भाषार से सम्बन्धित है। धूर्त-वर्ण का कर्तव्य शारीरिक श्रम द्वारा अधिक से अधिक धन एवं सम्पत्ति का उत्पादन करना है। वैश्य-वर्ण का मुख्य कर्तव्य कृषि, कौशल एवं कृषि के द्वारा समाज की मानसिक वृद्धि के लिए काम के पुन्यार्थ की पूर्ति करना है। क्षत्रिय-वर्ण का कर्तव्य शासन-सत्ता का अधिकार प्राप्त करके वर्ण की रक्षा करना है और ब्राह्मण-वर्ण का कर्तव्य धार्मिक अनुमूर्ति के द्वारा मोक्ष के मार्ग की प्राप्ति के लिए उत्तम प्रयत्न करना और अन्य तीनों वर्णों को सांसारिक तथा पारलौकिक जीवन को सम्बन्धित करने का परामर्श देना है।

इसी प्रकार व्यक्ति और समाज के सम्बन्धित विकास के लिए हिन्दू वर्णशास्त्र में व्यक्ति के जीवन को चार आयुओं में विभक्त किया गया है जिन्हें ब्रह्मचर्य-आश्रम गृहस्थ आश्रम वानप्रस्थ-आश्रम तथा संन्यास-आश्रम कहा गया है। जीवन के पहले पचीस वर्षों में व्यक्ति ब्रह्मचर्य-आश्रम में रहकर विद्या का उपार्जन करता है और पात्र बनकर धर्म की प्राप्ति की योग्यता प्राप्त करता है। जीवन के दूसरे पचीस वर्षों में वह गृहस्थ आश्रम में रहकर और धर्म का सक्रिय उपयोग करता हुआ अपने काम की समानुक्त वृद्धि अनुभूत करता है। पचास वर्ष से पचहत्तर वर्ष की अवधि में वानप्रस्थ में स्थित हुआ व्यक्ति समाज-सेवा तथा धर्मोपदेश में अपना समय व्यतीत करता है। पचहत्तर वर्ष से सौ वर्ष की अवधि में संन्यास-आश्रम में स्थित व्यक्ति सांसारिक इच्छाओं का पूर्ण त्याग करके उत्तम मोक्ष की प्राप्ति का प्रयास करता है। सत्त्व में ब्रह्मचर्य गृहस्थ वानप्रस्थ तथा संन्यास-आश्रम क्रमशः धर्म काम धर्म तथा मोक्ष के पुन्यार्थों से सम्बन्धित हैं। भारतीय अधियों में इस प्रकार की नैतिकता की व्यवस्था सहस्रों वर्ष पूर्व स्थापित करके एक समन्वयात्मक जीवन का मार्ग प्रस्तुत किया था। अतः विश्व के नैतिक इतिहास में इस जीवन शैली का उल्लेख करना नितान्त आवश्यक है। इस पश्चिमीय नैतिक इतिहास का उल्लेख करते समय स्वतन्त्र-स्वायत्त पर उसका भारतीय नैतिक मार्गों से तुलनात्मक अध्ययन ही करेंगे। इस दृष्टि से भी उपर्युक्त भारतीय दृष्टिकोण की व्याख्या उपयोगी सिद्ध होगी।

### पश्चिमीय भाषार विज्ञान की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि

पश्चिमीय ब्रह्मशास्त्र के इतिहास में इतिहास-सम्बन्धी विज्ञान का पारम्परिक यूनानी दार्शनिकों के समय में विद्यमान है। नैतिक विज्ञान तथा नैतिक मार्गों उस समय के दर्शन में स्पष्ट रूप से तो उपस्थित नहीं थे किन्तु उन दार्शनिकों की तत्त्वात्मक सोच विशेष प्रकार



के नैतिक जीवन की ओर संकेत प्रकट करती थी। ईसा से छठी तथा पाँचवीं सताब्दी पूर्व के मध्य में विशेषकर दो भौतिक दार्शनिकों ने नैतिक समस्या को कुछ स्पष्ट रूप में प्रस्तुत किया। यद्यपि इन दार्शनिकों का मुख्य उद्देश्य विज्ञान की साधारणतः नैतिक सत्ता को स्वरूप प्रकट करना था। इनके सामने मुख्य प्रश्न यह था कि विज्ञान किस तत्त्व से बना है। इन दो दार्शनिकों के नाम हेराक्लीटस (५१० से ४७० ईसा से पूर्व) तथा डेमोक्रीटस (४६० से ३६० ईसा से पूर्व) थे। हेराक्लीटस के अनुसार विज्ञान का साधारणतः तत्त्व प्रगति एवं प्रकाश तथा कष्टता का नियम है। यह प्रकाश तथा कष्टता का नियम निरन्तर धन्य कार तथा शान्ति के नियम के विरुद्ध संघर्ष करता रहता है। अतः हेराक्लीटस की यह धारणा है कि यही संघर्ष मनुष्य के जीवन में भी होता रहता है। अतः मनुष्य के जीवन का उद्देश्य प्रकाश तथा कष्टता की विजय और प्रगति और शान्ति का प्राप्ति होना चाहिए। हेराक्लीटस ने इस दृष्टिकोण को सामने रखते हुए नैतिक नियम को प्रतिपादित करते हुए घोषित किया "अपनी आत्मा को सुखा रखो"। इस नियम का अर्थ यह था कि जीवन का उद्देश्य इच्छाओं पर नियन्त्रण करना है। इसलिए हेराक्लीटस को इच्छाओं के दमन करनेवाला दार्शनिक एवं दमन करनेवाला दार्शनिक कहा गया है। इसके विपरीत डेमोक्रीटस के अनुसार नैतिकता का साधारणतः नियम इच्छाओं की पूर्ति एवं सुख की प्राप्ति है। अतः डेमोक्रीटस को हंसनेवाला दार्शनिक कहा जाता है। यूनानी दर्शन के इतिहास में प्रायः नमकर, यही दो दृष्टिकोण स्थायकता तथा एकीकृतता के अर्थ में समता तथा सुख के रूप में विकसित होते हैं। किन्तु हेराक्लीटस तथा डेमोक्रीटस ने स्पष्ट रूप से नैतिक समस्या का समाधान नहीं किया है।

उपरोक्त दो दार्शनिकों के पश्चात् ज्ञानवाधियों (Sophists) ने पुनः नैतिक समस्या की ओर ध्यान दिया। किन्तु उन्होंने केवल मनुष्य को ही नैतिकता का मापदण्ड स्वीकार किया। ज्ञानवाधियों का मुख्य उद्देश्य दार्शनिक धारणाओं को दूर करना था। उन्होंने अपने समय के प्रचलित दार्शनिक सिद्धान्तों की प्रामाणिकता की ओर उन सिद्धान्तों को समूर्ण परस्पर-विरोधी तथा निरर्थक प्रमाणित करने की चेष्टा की। अतः उनकी प्रामाणिकता अधिकतर ध्वंसात्मक थी और वे तर्कालोक का प्रयोग करके सत्य को असत्य और असत्य को सत्य प्रमाणित करने की चेष्टा करते थे। इसलिए ज्ञानवाधियों को प्रायः संघर्षकारी माना जाता है और उनकी कड़ी प्रामाणिकता की जाती है। वास्तव में उनका उद्देश्य ज्ञान तथा नैतिकता-सम्बन्धी समस्याओं को अर्थहीन रूप में सामने रखना था। ज्ञानवादी विद्वानों का एक समूह थे जिन्होंने यूनानी नागरिकों को नैतिक बनाने की चेष्टा की। इन विद्वानों का मुख्य उद्देश्य व्यावहारिक या धार्मिक एवं नगर के नवयुवकों को निपुण नागरिक बनाना चाहते थे। अतः वे नवयुवकों को शिक्षा देते समय नागरिकता के कर्तव्यों की व्याख्या करते थे। ऐसी व्याख्या करते समय उन्होंने यह धारणा रखी कि वे राज नैतिक कर्तव्य तथा सामाजिक नैतिकता के मूल साधारण को ईद्वय की चेष्टा करें। उन्होंने

इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए नैतिकता का सामोचनात्मक अध्ययन किया जिसका परिणाम यह हुआ कि उन्होंने अपने समय की नैतिक प्रथाओं को चुनोती थी। उनकी यह अन्तिकारी भावना कड़िवाही एवं अन्धविश्वास रखनेवाले बूढ़ व्यक्तियों के लिए एक चेतावनी थी। इसलिये ज्ञानवादिनों का जोर विरोध किया गया और उनपर अनेक आरोप लगाए गए, जिसके फलस्वरूप ज्ञानवादियों को अवांछनीय ही माना गया। किन्तु ठट्ठे अन्धधर्म यह प्रमाणित करता है कि ज्ञानवादी अपने समय के विज्ञान व्यक्ति थे और उन्होंने अपने नगर में बौद्धिक वायुमंडल उत्पन्न की। उन्होंने अपने समय के मुख्य सत्यपरामर्शता प्राप्ति की कड़ी सामोचना की। उसका कारण यह था कि उस समय नैतिक आदर्शों का दुर्लभत्व किया जा रहा था। अतः ज्ञानवादियों ने धार्मिक तथा व्यावहारिक जीवन में जो विषय लाए थे, उनकी ओर ध्यान आकर्षित किया। किन्तु धार्मिकता से अधिक सामोचनात्मक दृष्टिकोण रखने के कारण अधिकतर ज्ञानवादियों ने यह प्रमाणित करने की चेष्टा की कि नैतिक व्यक्ति अनैतिक व्यक्ति की अपेक्षा व्यावहारिक जीवन में अधिक और पुख्ती रहता है। नैतिक आदर्शों को परस्पर-विरोधी प्रमाणित करते हुए ज्ञानवादी इस परिणाम पर पहुंचे कि प्रत्येक व्यक्ति सत्-असत् और सुख-असुख का निर्णय करने की सामर्थ्य रखता है। ज्ञानवादियों ने यद्यपि नैतिक आदर्शों की स्थापना नहीं की तथापि उन्होंने एक ऐसा वातावरण उत्पन्न कर दिया जिसमें नैतिकता की समस्या का समाधान करना एक अनिवार्य प्रश्न हो गया।

### सुकरात (४७० से ३९९ ईसा से पूर्व)

वास्तव में सुकरात स्वयं एक प्रकार का ज्ञानवादी था। उसने नैतिक समस्या को सुलझाने का सफल प्रयत्न किया। सुकरात को पूर्वतया ज्ञानवादी कहना तो एक भ्रान्ति है, क्योंकि ज्ञानवादियों ने केवल समस्या ही नहीं की थी, परन्तु उसका कोई समाधान नहीं किया था जबकि सुकरात ने नैतिकता की समस्या को ज्ञान की सम्भावना के आधार पर सुलझाया। ज्ञानवादी सम्बेद्धान्ता के और के व्यक्तिगत ज्ञान को ही एकमात्र ज्ञान समझ बैठे थे। इसके विपरीत सुकरात ने ज्ञान को अन्तरात्मक न मानकर सामान्य और बाह्यत्मक स्वीकार किया। उसने यह प्रमाणित किया कि यथार्थ ज्ञान सम्भव है और यह संवेदनात्मक न होकर धारणात्मक एवं तर्कमय है। तर्कमय ज्ञान ही हमें ऐसे सत्य पर पहुंचाता है, जो व्यक्तिगत न होकर सामान्य होता है और जो विरोधाभास के स्थान पर समन्वय उत्पन्न करता है। ऐसे ज्ञान पर आधारित व्यवहार ही वांछनीय व्यवहार एवं धर्म (Virtue) हैं। सुकरात ने यथार्थ ज्ञान को ही धर्म माना है और अपने दर्शन में धर्म एवं नैतिकता को ही सम्बन्धित स्थापन किया है। सुकरात का जीवन विपुल नैतिक जीवन था। उसने न ही केवल सिद्धान्त के द्वारा अपितु व्यावहारिक जीवन के द्वारा नैतिक आदर्शों को वांछनीय प्रमाणित किया है। उसका जीवन समय पर आधारित था। उसने यथार्थ ज्ञान एवं सत्य के प्रचार में ही अपना जीवन व्यतीत किया और सत्य के लिए ही अपने जीवन

का बहिदान दिया। उसने अपने समय के कठिनाय और भ्रान्त विचारों का घोर विरोध किया। अतः उसपर यह आरोप लगाया गया कि वह धर्म का विरोध करता है और मनुष्यों को सामाजिक तथा नैतिक प्रथाओं के विपरीत सिखा देता है। वास्तव में उसपर आरोप लगानेवाले बाद-विवाह में सुकरात से परावृत्त हो चुके थे और वे उससे वैमनस्य रखते थे। इन कारणों से सुकरात को बोपी ठहराया गया और उसे विष-सेवन द्वारा मृत्युदण्ड दिया गया। मृत्यु के दण्ड भुगतने से पूर्व जब सुकरात को जेल से भाग जाने का परामर्श दिया गया तो उसने अपने मित्रों तथा शिष्यों के आग्रह पर भी ऐसा करना स्वीकार नहीं किया और सत्य के लिए हंसते-हंसते विष-पान कर लिया। अतः उसकी मृत्यु उसके जीवन से भी अधिक नैतिकता का प्रदर्शन बन गई। सुकरात ज्ञानवाधियों की भाँति धामोचना तो अवश्य करता था किन्तु वह अपने-आपको सिद्धक न कहकर भाषारसास्त्र का विद्यार्थी मानता था। वह कदापि अपने दृष्टिकोण को प्रचलक नहीं मानता था क्योंकि वह समस्याओं की कठिनाई को मसी भाँति जानता था। उसने यह बात निश्चयपूर्वक प्रमाणित की कि नैतिक जीवन के प्रति जनसाधारण की व्याख्याएं अपूर्ण थीं और उनकी वैज्ञानिक व्याख्या की आवश्यकता थी। उसकी यह धारणा थी कि नैतिकता की वैज्ञानिक व्याख्या की आवश्यकता न ही केवल सैद्धान्तिक दृष्टि से अपितु सार्वभार को व्यावहारिक बनाने के लिए भी आवश्यक थी। उसकी यह धारणा थी कि कोई भी व्यक्ति प्रकृत्वात् धर्म पर चलनेवाला एवं नैतिक नहीं हो सकता। धर्मपरायण बही हो सकता है, जो धर्म एवं कर्तव्य का समर्पण ध्यान रखता है। जो व्यक्ति नैतिक सत्य के स्वल्प को मसी भाँति जानता है, वह कदापि उसकी जीवन में उतारने में एवं उसका अनुसरण करने में प्रसन्न नहीं हो सकता। अतः उसकी यह धारणा थी कि “धर्म ज्ञान है।” यह स्पष्ट है कि सुकरात की दृष्टि से ‘ज्ञान’ का धर्म केवल जानना एवं परिचय-भाष नही है अपितु व्यावहारिक ज्ञान एवं सत्य को जीवन में उतारने का नाम ज्ञान है। सैद्धान्तिक दृष्टि से भी सुकरात का कहना था कि जो व्यक्ति नैतिक सत्य के स्वल्प से अनभिज्ञ है, वह कदापि नैतिक नहीं हो सकता। अतः उसका कहना था कि जो वस्तु प्रथमा क्रिया हमारे ज्ञान के क्षेत्र से बाहर है, वह अनैतिक है।

सुकरात के इस दृष्टिकोण के विरुद्ध यह धारणा उठाई जा सकती है कि कुछ व्यक्ति सत् और धुम का ज्ञान रखते हुए भी उनका अनुसरण नहीं करते। किन्तु सुकरात का यह कहना था कि धुम का अनुसरण न करना इस बात का द्योतक है कि ऐसा व्यक्ति धुम के प्रचारक को नहीं जानता उसकी धुम के प्रति जो धारणा है वह निम्न धारणा है। इसलिए जो व्यक्ति किसी कर्म को धुम मानता है और उसका अनुसरण नहीं करता तो उसका अभिप्राय यह है कि उसकी धुम की धारणा भ्रान्त है एवं धसत्य है। दूसरे शब्दों में धुम का अनुसरण न करना एक बौद्धिक त्रुटि है। सुकरात इस दृष्टिकोण की प्रमं के उदाहरणों द्वारा व्याख्या करता है। साहस एक धर्म एवं नैतिक गुण है और साहसी व्यक्ति

का धर्म यह नहीं कि वह कभी मय का अनुभव नहीं करता। प्रत्येक मनुष्य उन वस्तुओं से एवं परिस्थितियों से अवश्य मय का अनुभव करता है, जो उसकी शक्ति से बाहर हैं और जिनसे सुरक्षित न रहकर मनुष्य की मूर्ख अवस्थाप्राप्ति होती है। इसके साथ ही साथ बर्त परायण व्यक्ति अपमान से मयभीत होता है। वह अपने मित्रों से द्रोह करने से मयभीत होता है और इस बात से भी मय खाता है कि उसको कायर न समझा जाए। घबराहट कहता है कि साहसी व्यक्ति भी कायर व्यक्ति की भांति मय का अनुभव करता है, किन्तु साहसी और कायर के मय के अनुभव में अन्तर अवश्य होता है। साहसी व्यक्ति ऐसी वस्तुओं से मय का अनुभव करता है जिनसे कि कायर मयभीत नहीं होता। वह उन वस्तुओं से मयभीत होता है जिनसे कि उसे मयभीत होना चाहिए, क्योंकि वे वस्तुएं धार्मिक रूप से अवजनक होती हैं। घबराहट साहसी व्यक्ति यह जानता है कि कौन-सी वस्तुएं एवं परिस्थितियाँ वास्तव में अवजनक हैं जबकि कायर व्यक्ति को ऐसा ज्ञान नहीं होता। इस प्रकार और एवं साहसी व्यक्ति तथा कायर व्यक्ति में अन्तर ज्ञान अवकाश प्रत्यक्ष का होता है। साहसी व्यक्ति यह जानता है कि कुछ वस्तु एवं परिस्थिति से मयभीत होना वांछनीय है, जबकि कायर ऐसा ज्ञान नहीं रखता।

मुकराट ने धर्म को धार्मिक ज्ञान तो माना है, किन्तु उसने कोई ऐसा विशेष ज्ञान प्रस्तुत नहीं किया जोकि नैतिक तत्त्व के स्वल्प को प्रतिपादित करे। नैतिक तत्त्व का स्वल्प क्या है? इस तत्त्व को जानने के लिए मुकराट सर्वे धर्म-धर्मों को विज्ञान मानता रहा। मुकराट के दर्शन के अध्ययन से कुछ मोक्ष यह अनुमान लगाते हैं कि उसका नैतिक धर्म मुकबादी था। किन्तु मुकराट के नैतिक दृष्टिकोण को निश्चित रूप से मुकबाद नहीं कहा जा सकता। यही कारण है कि मुकराट के अनुयायियों में नैतिकता के प्रति मतभेद था। घबराहट उसके दर्शन पर परस्पर-विरोधी नैतिक सिद्धान्त आधारित किए गए।

मुकराट के पश्चात् यूनायन में जो दो मुख्य विरोधी सिद्धान्त प्रतिपादित किए गए, उन्हें सितिक (Cynics) तथा सिटीनायक (Cynicals) कहा जाता है। सितिक सिद्धान्त के अनुयायी मुकराट के संयमयुक्त जीवन से प्रभावित हुए, घबराहट ने मुकराट की धार्मिकताओं से स्वल्प रहने की प्रवृत्ति को ही जीवन का धर्म माना। घबराहट नैतिक दृष्टिकोण उर्ध्वगामी एवं बुद्धिवादी था। यही नैतिक सिद्धान्त धार्मिक ज्ञान के स्थायक सिद्धान्त कहलाया जिसने कि संयम को ही जीवन का धर्म माना। सिटीनायक सिद्धान्त के अनुयायी मुकराट की उस दक्षता से प्रभावित हुए, जिससे ठारा कि वह अपने शासन का पूर्ण समुपयोग करता था। घबराहट संयम का विरोध करके मुकबादी दृष्टिकोण अपनाया। सिटीनायक सिद्धान्त धार्मिक ज्ञान के विरोध करने में परिणत हुआ जिसने कि 'आधो पियो और मीठ उफ़ाओ' के धर्मों को नैतिक जीवन का सत्य बोधित किया। वास्तव में मुकराट के दर्शन पर आधारित ये दो परस्पर-विरोधी नैतिक सिद्धान्त परिणामी दर्शन के इतिहास में विभिन्न रूप धारण करके पुनः-पुनः प्रकट होते रहे हैं। फाट का बुद्धिवादी नैतिक दृष्टिकोण निस्सन्देह एक प्रकार का सितिक

दृष्टिकोण है और भिन्न का 'सुखवाद' सिरीनायक सिद्धान्त का महीन रूप है।

प्लेटो (४२७ से ३४७ ईसा से पूर्व)

सुकरात के परचाए बिच मूलानी बाधनिक ने व्यवस्थित नैतिक दृष्टिकोण उप-स्थित किया वह सुकरात का विख्यात शिष्य प्लेटो (४२७ से ३४७ ईसा से पूर्व) था। प्लेटो का नैतिक सिद्धान्त उसके तत्वात्मक सिद्धान्त पर आधारित था। प्लेटो के अनुसार, मनुष्य की आत्मा एवं उसके व्यक्तित्व के तीन मुख्य घंग हैं जो निम्नलिखित हैं

(१) तर्कत्मक घंग (Reasoning part)

(२) उच्चतम एवं उत्कृष्ट संवेद्यारमक घंग (Part made up of the higher and nobler emotions)

(३) मूलप्रवृत्त्यात्मक घंग (Appetitive part)

व्यक्ति के तर्कत्मक घंग को विकसित करने के लिए प्लेटो ने ज्ञान (Prudence) के गुण का अनुसरण करने की बर्न माना है। उत्कृष्ट संवेद्यारमक घंग व्यक्ति की क्रिया क्षमता के लिए प्रेरित करता है। घत इस घंग के विकास के लिए प्लेटो के अनुसार साहस (Courage) के गुण की आवश्यकता है। मूलप्रवृत्त्यात्मक घंग जो साधारणतया व्यक्ति को नियम-मोय प्रादि की ओर आकर्षित करता है, समय (Temperance) के गुण की अपेक्षा करता है। घत प्लेटो ज्ञान साहस और समय—तीन गुणों को मुख्य मानता है। इनके साथ ही साथ वह इन तीनों गुणों को परस्पर समन्वित करने के लिए चौथे गुण स्याम एवं विवेक को सर्वोपरि मानता है। उसका कहना है कि नैतिकता का उच्चतम स्तर केवल बाधनिक ही प्राप्त कर सकता है।

यहां पर यह बात उल्लेखनीय है कि प्लेटो समाज एवं राज्य को आत्मा एवं व्यक्ति के सदृश समझता है। उसके अनुसार, व्यक्ति के तीन घंग प्रादुर्भ समाज के तीन वर्ग होते हैं। उच्चतम वर्ग को प्लेटो ने राज्य करनेवाला वर्ग माना है और कहा है कि केवल उत्कृष्ट, विचारशील बाधनिक ही राज्यसत्ता संभालने के योग्य हैं। उसके अनुसार, समाज का दूसरा घंग यह वर्ग है, जो समाज की रक्षा के लिए युद्ध करता है। समाज का तीसरा घंग यह वर्ग है, जो श्रम के द्वारा दूसरे दो वर्गों के लिए भोजन कपड़ा रहने का स्थान तथा जीवन की अन्य आवश्यकताओं की पूर्ति करता है। प्लेटो यह भी कहता है कि प्रत्येक व्यक्ति अपने स्वभाव के आधार पर ही विशेषण का उपस्थ माना जा सकता है। जिन व्यक्तियों में तर्कत्मक घंग अधिक प्रभावशाली है, वे सत्तापारी एवं रक्षक-वर्ग बनने के अधिकारी हैं जिनमें प्ररचारमक एवं उत्कृष्ट संवेद्यारमक तत्त्व का प्राधिक्य है, वे सैनिक-वर्ग बनने के अधिकारी हैं और जिनमें मूलप्रवृत्त्यात्मक तत्त्व का प्राधान्य है एवं जिनमें इच्छाएं तर्क के अधीन नहीं होतीं वे श्रमजीवी-वर्ग बनने के अधिकारी हैं। प्लेटो का यह दृष्टिकोण निस्सन्देह भारतीय दृष्टिकोण के सदृश है। इसमें अन्तर कबस इतना है कि भारतीय दृष्टिकोण के अनुसार व्यक्ति घरीर, मन बुद्धितया आत्मा—चार तत्वों का

समन्वय है। जर्मन प्लेटो के अनुसार यह केवल तर्क प्रवर्धक बुद्धि, उत्कृष्ट संवेद प्रवर्धक मन, मूलप्रवृत्तियात्मक तत्त्व प्रवर्धक शरीर तीन तत्त्वों का समन्वय है। इसी प्रकार वही भारतीय बृहत्क्रोश के अनुसार समान एवं प्राबल्य राष्ट्र को बाह्य सभ्य नैस्य तथा दूर-भारतियों में विभक्त किया गया है। वही प्लेटो उसे सत्ताधारी मोटा तथा धर्मिक तीमियों में विभक्त करता है। भारतीय बृहत्क्रोश की भाँति प्लेटो भी स्वभाव के आधार पर ही व्यक्तियों का विभिन्न धर्मियों में वर्गीकरण करता है।

**भरस्तू (३८४ से ३२२ ईसा से पूर्व)**

यूनानी दर्शन के इतिहास में प्लेटो के पश्चात् भरस्तू ने अपने समय की नैतिक विचारधारा को अधिक व्यवस्थित किया। सुकुरात द्वारा प्रविष्टाहित और प्लेटो द्वारा स्वीकृत ज्ञान साहस संयम तथा न्याय एवं विवेक—चार धर्मों एक युक्तों की भरस्तू ने विस्तृत व्याख्या की। उसने अपने समय के नैतिक जीवन का विस्तारपूर्वक वर्णन किया है। वह प्लेटो से इस बात में सहमत है कि उत्कृष्टतम नैतिकता का स्तर, सामान्य व्यक्ति के जीवन में नहीं अपितु वास्तविक के उत्कृष्टतर चिन्तन में उपलब्ध होता है। किन्तु भरस्तू भाषा-विज्ञान के सैद्धांतिक तथा व्यावहारिक दोनों में गेह मानता है और भाषा-विज्ञान को मुख्यतया व्यावहारिक मानता है। वही कारण है कि उसके अनुसार केवल ज्ञान ही धर्म प्रवर्धक नैतिकता नहीं है अपितु वह सम्प्राप्त एवं प्राबल्य है। भरस्तू का नैतिक सिद्धान्त एक बुद्धि से सुबहावी माना जा सकता है। भरस्तू इस बात को स्वीकार करता है कि मनुष्य के लिए सुख सुख है किन्तु इसका अधिप्राय यह नहीं है कि वह उसे मानवीय प्रयत्न का एकमात्र लक्ष्य मानता है। वह तो स्पष्ट है कि भरस्तू ऐसा नहीं मानता कि सुख का पीछा करने से मनुष्य नैतिक बन सकता है। भरस्तू के अनुसार, सुख स्वयं स्वयं प्रयत्न नहीं है। इसके विपरीत जब हम प्रयत्न स्वतन्त्र जटिलताओं को प्राप्त करने को चेष्टा करते हैं तो हमें सुख स्वयं ही उपलब्ध हो जाता है। प्लेटो कहता है कि सुख किसी प्रयत्न वस्तु का चिह्न है। जब हम किसी भी उचित लक्ष्य को प्राप्त करने में प्रयत्नशील होते हैं तो हमें स्वयं ही सुख प्राप्त होता है। अतः सुख की प्राप्ति उच्चतर एवं उत्कृष्ट सहाचार के द्वारा होती है।

सुकुरात प्लेटो तथा भरस्तू के पश्चात् स्थायक तथा एपीक्योरियन सिद्धान्त ही नैतिकता के दो मुख्य बृहत्क्रोश प्रभावधाराएँ रहे। वास्तव में ये दोनों बृहत्क्रोश केवल सैद्धांतिक ही नहीं थे अपितु व्यावहारिक दो प्रकार की जीवन-संश्लेषण भी। स्थायक बृहत्क्रोश के अनुयायी उस समय प्रभावधारी थे जब यूनानी नागरिकता ध्वनति के पक्ष पर थी अतः उन्होंने ज्ञान को उत्कृष्टतम प्राबल्य माना और त्याग के द्वारा सब प्राबल्यताओं से स्वतन्त्र होने को ही नैतिकता समझा। किन्तु उनके बृहत्क्रोश में क्रियाशीलता की अपेक्षा निष्क्रियता और संयमवाद का प्रभाव अधिक था। एपीक्योरियन सिद्धान्त विवृति के विरुद्ध था, किन्तु उसका उद्देश्य सांसारिक सुख का यहूल्य देना था।

एपीक्योरियन नैतिकता निस्संदेह मुक्तवादी नैतिकता थी। प्रारम्भ में तो इस सिद्धान्त का प्रवर्तक एपीक्योरस स्वयं निरक्षर इच्छार्थों की दृष्टि में निश्वास नहीं रखता था किन्तु उसकी मृत्यु के पश्चात् एपीक्योरियनवाद का अर्थ 'साधो पियो और मौन उभायो' के सिद्धान्त पर घमना ही रह गया।

### मध्यकालीन नैतिक विचारधारा

मध्यकाल में साधार-सम्बन्धी विस्तृत पर यूनानी साधार विज्ञान तथा ईसाई धर्म में प्रतिपादित साधार-विज्ञान का प्रभाव पड़ा। इस समय में विशेषकर धार्मिक विचारों में दर्शन पर प्रभाव डाला। न ही केवल इतना अपितु धर्म का प्रभाव राजनीति पर भी पड़ा। जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में धर्म की प्रधानता माना गया। अतः धार्मिकों का कहना है कि मध्यकाल में धर्म धर्म की दासी-माय था। यूनानी समय में साधार विज्ञान और राजनीति-विज्ञान में इतना बनिष्ठ सम्बन्ध था कि व्यक्ति का धर्म एवं उसका नैतिक विकास तथा राज्य (State) का धर्म एवं उसका नैतिक विकास अप्योप्यायित मान जाते थे। किन्तु मध्यकाल में विशेषकर ईसाई धर्म के प्रभाव के कारण राजनीतिक तथा नैतिक क्षेत्र पृथक् कर दिए गए। ईसाई धर्म के अनुसार मनुष्य का वास्तविक जीवन इस लोक में नहीं अपितु परलोक में है। उसके अनुसार परलोक पूर्वतया धर्म है और इस लोक में धर्म तथा धर्म उपस्थित है। इसी प्रकार परलोक में धर्मरस है और लौकिक जीवन प्रस्थायी है। इसलिए लौकिक जीवन पारलौकिक जीवन की उत्कृष्ट अवस्था को प्राप्त करने के लिए एक शिक्षा प्राप्त करने का अवसर है। इस विश्व में कोई भी ऐसी वस्तु नहीं जो निरपेक्ष रूप से धर्म हो। सांसारिक धर्म पारलौकिक धर्म को प्राप्ति के साधन-माय हैं। इस प्रकार पारलौकिक जीवन को लौकिक जीवन से भेद मानकर और ईश्वर को दोनों लोकों का एकमात्र स्वामी घोषित करके ईसाई धर्म ने राजनीतिक साधार को मौन प्रभावित किया और नैतिक जीवन को ईश्वर-प्राप्ति का एकमात्र साधन मान कर नैतिकता और राजनीति में एक रूपांतर उत्पन्न कर दी। इस समय के नैतिक विचारों को समझने के लिए दो मुख्य विचारकों सेंट थॉमस एक्वीनास तथा हॉम्स के दृष्टिकोणों की संक्षिप्त व्याख्या करना आवश्यक है।

### सेंट थॉमस एक्वीनास (१२२७ से १२७४)

सेंट थॉमस एक्वीनास का धर्म तथा उसकी नैतिक विचारधारा ईसाई धर्म पर आधारित है। न ही केवल इतना अपितु उसके राजनीतिक विचार भी ईसाई धर्म पर आधारित हैं। सेंट थॉमस के अनुसार मनुष्य के दो धर्म हैं—एक प्राकृतिक एवं स्वाभाविक और दूसरा धार्मिक (Supernatural)। मनुष्य इन दोनों में से किसी भी स्तर पर रह सकता है किन्तु उसकी भक्ति इस लौकिक जीवन में न होकर, पारलौकिक जीवन में है। अतः उस भक्ति की प्राप्ति के लिए धार्मिक स्तर पर जीवन व्यतीत करना

नितांत आवश्यक है। सेंट टामस के अनुसार ईश्वर की सत्ता परम सत्ता है और उसी सत्ता का मनुष्य के प्राकृतिक तथा धार्मिक दोनों पर पूर्ण अधिकार है। मनुष्य का कर्तव्य ईश्वर की इच्छा को इस पृथ्वी पर प्रसारित करने के लिए और ईश्वरीय साम्राज्य को स्थापित करने के लिए नैतिक जीवन व्यतीत करना आवश्यक है। यह नैतिकता निस्सन्देह प्रहिंसा और प्रेम पर आधारित है। इसके अनुसार मनुष्य को अपने सन्तुष्टों से भी प्रेम करना कर्तव्य माना गया है।

बान्ते (१२६५ से १३२१)

बान्ते के सामने भी मुख्य समस्या लौकिक तथा ईश्वरीय शक्ति के परस्परसंबंध की थी। उसके अनुसार भी लौकिक शासन एवं राजनीति का धार्मिक शासन के अधीन रहना आवश्यक है। सेंट टामस की भांति बान्ते भी मानता है कि मनुष्य के जीवन के प्राकृतिक तथा धार्मिक दोनों स्तर हैं और उनमें से धार्मिक स्तर पर ही मुक्ति प्राप्त होती है। वह भी इस बात का मानता है कि मनुष्य की धार्मिक सत्ता पर लोक में ही उपनयन है किन्तु इसके साथ-साथ वह इस बात को मानता है कि मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है और उसका चरम लक्ष्य अपनी सभी निहित शक्तियों को विधेयकर बौद्धिक शक्ति को अनुसृत करना है। इस लक्ष्य की प्राप्ति के लिए मनुष्य को अपने सन्तुष्टों से सहकारिता करना आवश्यक है। बान्ते का कहना था कि कोई भी मनुष्य अन्य मनुष्यों की सहायता के बिना अपनी आवश्यकताओं को पूरा नहीं कर सकता। बान्ते ने यह अनुसृत किया कि व्यक्ति तथा समाज का विकास तभी हो सकता है जब उसका नातावरण सन्तुष्ट और सुरक्षित हो। यह बान्ते ने सबसे प्रथम विश्व राज्य की धारणा प्रस्तुत की है। उसने कहा है कि शार्चनिक के भित्तिनात्मक विकास के लिए, कलाकार की रचनात्मक कृति के लिए तथा वैज्ञानिक की खोज के लिए जीवन में शांति तथा सुरक्षा का होना नितांत आवश्यक है। दूसरे पक्षों में बान्ते ने शांति को सभी युद्धों का आधार माना है। उसने कहा है कि वह शांति तभी स्थापित हो सकती है, जब मानव-मानव के लिए एक ही विश्व राज्य स्थापित हो जाए। उसने जिस विश्व राज्य की कल्पना की वह पश्चिम रोमन साम्राज्य था। उसकी यह धारणा थी कि विश्व का एक ही शासन राष्ट्रीय शासन की अपेक्षा राज्य के बुद्धिजीवी की सलाह से मुक्त हो सकता है क्योंकि ऐसे शासन को किसी घम्य घबू का भय नहीं होगा और न ही उसकी किसी अन्य व्यक्ति से ईर्ष्या होगी। किन्तु बान्ते इस शासन को वास्तविक शासन ही मानता है। इससे यह स्पष्ट है कि बान्ते की विचारधारा पुनरुत्थान ईसाई धर्म से प्रभावित थी।

मेक्रीएबली (१४६६ से १५२७)

इससे पूर्व कि हम साधुनिक युग के नैतिक इतिहास पर प्रकाश डालें मध्यकाल तथा साधुनिककाल के बीच के समय में उत्पन्न होनेवाले विस्फोट राजनीतिक शार्चनिक



मेकीएवसी के विचारों का सक्षिप्त परिचय देना आवश्यक है।

मेकीएवसी ने नैतिकता के प्रति उल्लेख तो किया है, किन्तु उसने यह प्रमाणित करने की चेष्टा की है कि नैतिकता स्वसम्भू नहीं अपितु मनुष्य की राजनीतिक सफलता का सामन-साध है। मेकीएवसी भारतीय राजनीतिज्ञ चाणक्य की भांति कूटनीति का समर्थक है। उसकी विचारधारा राजनीतिक धर्मिता एवं सत्ता प्राप्त करने के लक्ष्य को चरम लक्ष्य मानती है। सत्ता को प्राप्त करनेवाले व्यक्ति के लिए नैतिकता गौण है और सबसर्वप्रथम ही उसके व्यवहार का आधार है। मेकीएवसी इस दृष्टि से नैतिकता एवं धर्म दोनों को विद्वान् शासक की सफलता के साधन मानता है। उसके अनुसार, नैतिकता तथा धर्म के आधार बाह्यात्मिक नियम नहीं हैं और न ही वे ऐसे उत्त्व हैं जो मनुष्य से स्वतन्त्र विश्व में अस्तित्व रखते हों। अतः वे मनुष्य के व्यवहार का निरपेक्ष मार्गदर्शन नहीं कर सकते। किन्तु नैतिकता के नियम शासक के लिए इसलिए उपयोगी सिद्ध हो सकते हैं कि उनके द्वारा प्रजा में आज्ञा का पालन करने तथा शासक का उत्कार करने की भावना को प्रेरित किया जा सकता है। मेकीएवसी धर्म तथा नैतिकता दोनों को व्यक्ति के अधीन करता है।

अगर दिए गए विवेचन से यह स्पष्ट है कि यथ्यकाश में जीवन के अन्य सभी क्षेत्रों की भांति वार्षनिक-क्षेत्र में भी ईसाई धर्म में प्रतिपादित मान्यताओं का अधिक प्रभाव रहा विशेषकर व्यावहारिक वर्णन एवं नैतिकता पर ईसाई धर्म ने जो प्रभाव डाला वह अधिक स्थायी था। हम यहाँ ध्यानकर देखते हैं कि धातुनिक युग के विचारकों ने भी धारम्भ में ईसाई धर्म को उत्कृष्टतम प्रमाणित करने की चेष्टा की है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि धातुनिक वर्णन ने धम्मविश्वास को बहिष्कृत करके बौद्धिक तथा वैज्ञानिक विधियों को अपनाना है और विश्वास की अपेक्षा तर्क का खेप्ट माना है। किन्तु ऐसा करते हुए भी न ही केवल धातुनिक वार्षनिकों ने अपितु वर्तमान समय के (Contemporary) वार्षनिकों ने भी ईसाई धर्म की मान्यताओं को तर्क द्वारा पुष्ट करने की खेप्ट की है। उसका परिणाम यह हुआ है कि पश्चिमीय वार्षनिक-जगत में न ही केवल विज्ञान को धर्म से पुनर्क माना गया है अपितु उत्त्व-वर्णन को भी धर्म से बहिष्कृत किया गया है। किन्तु यहाँ तक नैतिकता का प्रश्न है, धातु भी पश्चिमीय भाषार विज्ञान ईसाई धर्म की नैतिक मान्यताओं से प्रेरणा प्राप्त करता है।

### धातुनिक युग में नैतिक विचारधारा

धातुनिक युग में नैतिक विचारधारा का विकास मध्ययुग की नैतिक विचारधारा की अपेक्षा अधिक जटिल धनस्य रहा है, किन्तु जब हम इस विकास के विभिन्न विचारकों के सिद्धान्तों का अध्ययन करते हैं, तो हमें तीन मुख्य दृष्टिकोण स्पष्ट रूप से दिखाई देते हैं जो निम्नलिखित हैं।

(१) धर्मदृष्टिवादी सिद्धान्त (Intuitionist school)

(२) तर्काल्पक सिद्धान्त (Rational school)

(३) उपयोगितावादी सिद्धान्त (Utilitarian school)

इन तीन मुख्य विचारधाराओं में परस्पर मतभेद होने के कारण अन्य वर्तमान सिद्धान्तों का भी उद्भव हुआ। वर्तमान समय में विकासवादी सिद्धान्त तथा बर्मन दार्शनिकों के महान प्रत्ययवादी सिद्धान्त उल्लेखनीय हैं। किन्तु हम इस नैतिक विचारधारा के विकास का केवल संक्षिप्त अध्ययन कर सकते हैं। इनका विस्तृत अध्ययन तो यथा स्थान नैतिक सिद्धान्तों की व्याख्या करते समय किया जाएगा।

प्राकृतिक युग में जो नैतिक विचारधारा सर्वप्रथम व्यवस्थित रूप से दार्शनिक क्षेत्र में दृष्टिगोचर होती है वह उस मौलिकवादी सिद्धान्त पर आधारित है, जिसके दो मुख्य समर्थक बसबी तथा हाब्स (१६८८-१६७९) माने जा सकते हैं। बसबी का दृष्टिकोण निस्सन्देह एपीक्योरियनवादी दृष्टिकोण था। किन्तु हाब्स का नैतिक सिद्धान्त मौलिक होने के कारण उल्लेखनीय है। उसे हम धारमवादी दार्शनिक (Subjectivist philosopher) कह सकते हैं। हाब्स अपने सिद्धान्त को निम्नलिखित मनोवैज्ञानिक कथन पर आधारित करता है 'सब मनुष्य स्वभाव से पाईवादी हैं।' हाब्स इस भाव को स्वसिद्ध मानता था कि पाईवादा मनुष्य का स्वभाव है, किन्तु हाब्स का यह पाईवादी दृष्टिकोण एक विशेष ज्ञान के सिद्धान्त पर आधारित था। इस सिद्धान्त को वह अन्तर-बाह्य एवं व्यक्तिवाद (Solipsism) कहता है जिसके अनुसार हम केवल अपनी विषयों का ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं, जो हमारे व्यक्तिगत मन की क्रियाएँ होती हैं। यदि मैं केवल अपनी मानसिक प्रक्रियाओं को जान सकता हूँ तो वह स्पष्ट हो जाता है कि मेरे मन से बाहर की किसी भी वस्तु से मेरा सम्बन्ध नहीं है। यदि ऐसा सत्य हो तो प्रश्न यह होता है कि परमार्थ (Altruism) एवं समाज-सेवा में हमारा विश्वास कैसे उत्पन्न होता है। हाब्स इस प्रश्न का उत्तर देते हुए कहता है कि मनुष्य अपने स्वभाव से तो स्वार्थी एवं पाईवादी है किन्तु वह समाज में रहकर धार्मसिद्धि की अनेक सुविधाएँ प्राप्त करता है। अतः समाज-सेवा से भी व्यक्ति को निजी लाभ होता है। नैतिक युग प्रथम भ्रम के विषय में हाब्स का कहना है कि युग नहीं वस्तु है, जो हमारी भूख को पूर्ण करती है, हमारी इच्छा को पूर्ण करती है। उसका कहना है कि जो कुछ भी किसी मनुष्य की भूख प्रथम इच्छा का विषय है वह (व्यक्ति) उसीको ही भूख कहता है और जो कुछ उसकी भूख एवं प्रतिष्ठा का विषय है वह उसे प्रभु एवं धर्माध्यक्षीय कहता है। अतः हम कह सकते हैं कि हाब्स का नैतिक दृष्टिकोण व्यक्तिगत सुखवादी दृष्टिकोण है।

हाब्स का यह संकुचित दृष्टिकोण कैम्ब्रिज के संतदृष्टिवादी विचारकों द्वारा अस्वीकार किया गया। इन विचारकों में से मुख्य दोपक्षधरी (१६७९-१७१३) बिशप बटसर (१६६२-१७३२) तथा हीचीसन (१६२४-१७४७) थे। इन विचारकों में से दोपक्षधरी तथा हीचीसन ने जिस प्रकार के संतदृष्टिवाद को प्रतिपादित किया उस नैतिक भावका

सिद्धांत (Moral sense school) कहा जाता है। इस सिद्धांत के अनुसार हम सच्-सच्त् तथा धुम-धुम में स्वतः ही अपने अन्तस् से ठीक उसी प्रकार विवेक करते हैं जिस प्रकार कि मन्दिर धुमन्दर में गेद करते हैं। इस सिद्धांत का विस्तृत अध्ययन हम घाने बसाकर करे। यहां पर केवल इतना कह देना पर्याप्त है कि इस सिद्धांत के अनुसार नैतिकता धर्मित न होकर एक अन्तर्निहित जग्यमात प्रवृत्ति है, जो मनुष्य में स्वाभाविक होती है। बटनर ने जो अन्तर्बुष्टिवादी सिद्धांत प्रतिपादित किया वह अन्तःकरणवाद कहा जा सकता है। उसके अनुसार, अन्तःकरण मनुष्य में स्थित ऐसा अन्तर्निहित नियम है, जो मनुष्य का उच्चतम स्वभाव है और जिसके कारण मनुष्य सच्-सच्त् और धुम-धुम में विवेक करता है। यही अन्तःकरण मनुष्य को परमार्थी बनने के लिए प्रेरित करता है। अन्तःकरण का नियम बटनर के अनुसार एक परम नियम है और ऐसी अन्तर्निहित सत्ता है, जो निरपेक्ष है। यही परम नियम मनुष्य को स्वार्थी बनने से रोकता है और उसे पासबी प्रवृत्तियों के धावे में जाने से मुरच्छित रखता है। दूसरे धर्मों में अन्तःकरण ही मनुष्य में परमार्थ की भावना बाधित करता है। बटनर के इस सिद्धांत का अध्ययन की गयास्वान विस्तारपूर्वक किया जाएगा। यहां पर केवल इतना कह देना पर्याप्त है कि बटनर का अन्तर्बुष्टिवाद एक प्रकार का नवीन प्लेटोवाद है। नैतिक भाव का सिद्धांत तथा बटनर का अन्तःकरणवाद—दोनों अन्तर्बुष्टिवाद हैं। ये सच्-सच्त् के विवेक को जग्यमात एवं अन्तर्निहित मानते हैं। इसी विचारवाय से एक अन्य अन्तर्बुष्टिवादी विचारवाय का जन्म हुआ जिसको कि उर्कालमक सिद्धांत (Rational school) कहा जाता है।

उर्कालमकवाद का धारम्य तो जॉन लॉक ने माना जा सकता है, किन्तु स्मार्क (१६७२-१७२२) तथा बसास्टन (१६२२-१७२४) भी इसी दृष्टिकोण के मुख्य समर्थक हुए हैं। स्मार्क ने यह प्रमाणित करने की चेष्टा की है कि जिस प्रकार प्रकृति के नियम धर्मिताय हैं उसी प्रकार नैतिक धर्मिताय भी धर्मिताय हैं। दूसरे धर्मों में वह धर्मितायन तथा नैतिक-विज्ञान के धारार पर नैतिक भाव के सिद्धांत को प्रमाणित करने का प्रयत्न करता है। उसकी यह धारणा है कि नैतिक विवेक का नियम ईश्वर ने मनुष्य में उत्पन्न किया है। यही उर्कालमक विचारवाय काट के उर्कालमक नैतिक सिद्धांत में धरम सीमा पर प्रवृत्ति है। काट का निरपेक्ष धादेशवाह (Categorical imperative) नैतिकता को उस अन्तर्निहित उर्कालमक धर्मिताय नियम पर धाधारित करता है, जो प्रत्येक सामान्य धर्मिताय को धुम संकल्प पर बसने के लिए प्रेरित करता है। काट का यह दृष्टिकोण एक ऐसे नैतिक सिद्धांत को प्रस्तुत करता है, जो नैतिक प्रार्थों को बाह्यमक एवं विश्वध्यापी सत्ता प्रदान करता है। हम काट के नैतिक सिद्धांत का अध्ययन भी गयास्वान विस्तार पूर्वक करे। यहां पर इतना कह देना पर्याप्त है कि काट तथा उसके अनुयायियों का दृष्टिकोण प्लेटो तथा धरस्तू के दृष्टिकोण से भिन्नता जुगज है। काट के नैतिक विचारों ने प्रत्ययवादी सिद्धांत (Idealism) पर विशेष प्रभाव डाला। इसके धर्मसंकल्प धर्मसंकल्प के

विश्वास नैतिक विचारकों तथा बार्थनिकों ग्रीन, वैंडसे तथा बोसांके ने अपनी अपनी नैतिक विचारधाराएं प्रस्तुत कीं। इसके साथ ही साथ प्रत्यक्षवाद की धारोचना के फलस्वरूप कुछ धर्मज्ञ विचारकों ने इस तथ्य पर अधिक ध्यान दिया कि धर्म नहीं है, जो समाज के लिए कल्याणकारी है बल्कि जो मानव-मान के सुख को उत्पन्न करता है। इस प्रकार की धारोचना ने सार्वजनिक सुखवाद एवं उपयोनितावाद (Utilitarianism) को जन्म दिया। उपर्युक्त ऐतिहासिक पृष्ठभूमि के साधार पर हम नैतिक मानकों (Moral standards) का विस्तारपूर्ण अध्ययन कर सकते हैं।

## पाँचवाँ अध्याय सुखवादी नैतिक सिद्धांत

(Hedonistic Theory of Morality)

यदि हम नैतिकता के प्रारम्भ की समस्या को लेकर यह जानने की चेष्टा करें कि मनुष्य में यह प्रसङ्ग और धुम-धुम का बिबेक कब से उत्पन्न हुआ तो हमें यह कहना पड़ेगा कि नैतिक प्रारम्भ तथा मनुष्य में ठरक कराने की शक्ति एकसाथ ही उत्पन्न हुई है। दूसरे शब्दों में नैतिकता का इतिहास मनुष्य के सम्म होने का इतिहास है। जिस दिन से मनुष्य में आत्मचेतना एवं विचारशीलता उत्पन्न हुई है उसी दिन से वह अपने व्यवहार का मूल्यांकन करने लगा है और प्रीति के आधार पर एक कर्म को दूसरे की प्रेक्षा में एवं नैतिक समझने लगा है। विषय की विभिन्न संस्कृतियों का इतिहास प्राचीनतम इतिहास है। जिसकी सम्मता तथा भारत की सम्मता सहस्रों वर्ष पूर्व की सम्मताएं हैं। इनके अध्ययन से यह पता चलता है कि मनुष्य की नैतिक प्रीति की प्रारम्भ बहुत प्राचीन है। इसी प्रकार यूनान में भी कम से कम तीन हजार वर्ष पूर्व नैतिक तथा सांस्कृतिक जीवन एक उच्च स्तर पर पहुँचा हुआ था। नैतिक धार्यों की रक्षा के लिए मनुष्य अपना सर्वस्व त्याग देते थे और अपना जीवन तक बलिदान कर देते थे। भारतीय इतिहास में रामायण तथा महाभारत की घटनाएँ इस बात की साक्षी हैं कि नैतिक धार्यों का पालन करने के लिए राजा अपना राज्य त्याग देते थे और प्रजा सहायरी राजा के लिए अपना जीवन तक ग्योछावर करने को उत्तर देती थी। यूनान के इतिहास में भी ऐसी घटनाएँ घटी हैं, जिनमें मुकरात जैसे कुछ खरिदवासे व्यक्तियों ने नैतिक धार्यों को जीवन से अधिक प्रिय समझा है।

आचार-विज्ञान के व्यवस्थित होने से पहले एवं नैतिक धार्यों को व्यवस्थित एवं सिद्धान्तिक रूप देने से पहले भी मानवीय व्यवहार का नैतिक मूल्यांकन किया जाता था और सदाचार को उत्कृष्ट तथा दुराचार को निन्द्य माना जाता था। क्रिस्तु परिचय में यूनानी दार्शनिकों के समय से और पूर्व में उपनिषदों के समय से नैतिकता पर गम्भीर चिन्तन प्रारम्भ हुआ और दार्शनिक व्यवहार की नैतिकता के सम्बन्ध में व्यवस्थित सिद्धांत प्रतिपादित करने लगे। इसमें कोई संशय नहीं कि इन सिद्धांतों का प्रारम्भ जनसाधारण के अनुभव पर आधारित था और उसका मूल्यांकन सामान्य व्यक्ति के लिए बुद्धिमत्

था। नैतिकता के मूल्यांकन में जो प्रश्न सामान्य व्यक्ति के मन में सबसे पहले उत्पन्न होता है, वह यह है कि हम एक कर्म को भुग्न और बांछनीय क्यों मानते हैं और दूसरे को भुग्न और बांछनीय क्यों मानते हैं? इस प्रश्न का उत्तर प्रत्येक युग के विचारकों ने दिया है। उनमें से जिन्होंने बहुमत के अनुसरण करते हुए यह स्वीकार किया है कि बांछनीय एवं भुग्न कर्म वही होता है जो मुख्य हो और बांछनीय एवं भुग्न कर्म वह होता है जो दुर्लभ हो ऐसे नैतिक चिन्तकों को सुखवादी (Hedonists) कहा गया है और ऐसी धारणा को सुखवाद का नाम दिया गया है। दूसरे पक्षों में सुखवाद वह सिद्धान्त है, जो मानवीय व्यवहार का मूल्यांकन सुख-दुःख पर आधारित करता है और सुख को ही भुग्न तथा दुःख को भुग्न बोधित करता है। यूनान में इस विचारधारा को सम्बन्धित रूप से सबसे पहले एपीक्योरस ने रखा। यहाँ उसने प्रत्येक मनुष्य को चाओ पियो और नीज उद्वाधो का उपदेश दिया। माछीय दर्शन के इतिहास में भी यह विचार धारा प्राचीन है। कुछ सुखों के अनुसार, सुखवादी नैतिक सिद्धान्त उपनिषद् के समकक्ष माना गया है। इसमें कोई संदेह नहीं कि चार्वाक-दर्शन जो सम्भवतया धर्म सभी दर्शनों से प्राचीन है एक सुखवादी नैतिक धारण है। कहा जाता है कि इस दर्शन के प्रवर्तक बृहस्पति थे। भारतीय सुखवाद का धारणन जैसे भी हुआ हो यह बात सत्य है कि चार्वाक एवं माछीय सुखवाद के अनुसार, यह स्वीकार किया गया है कि संतप्त जीवन वही है, जो सुखमय है। इस दृष्टिकोण के अनुसार यह कहा गया है

“आनन्दोवेत् सुखं जीवेदुर्गं कृत्वा नृत्तं पित्रेत्।”

अर्थात् “मनुष्य जब तक किए सुख से निष्पन्न नैतिक भी नैतिक जीवन का जीवन करे।

इस प्रकार के सुखवादी विचार प्राचीनतम विचार हैं। प्राथमिक समय में विशेष कर मनोविज्ञान के क्षेत्र में प्रयत्न होनेके कारण और दर्शनमें तत्कालिक तथा धातोचनात्मक विचारों के प्रयोग के कारण सुखवाद को एक व्यवस्थित सिद्धान्त बना दिया गया है। सुखवाद के दो मुख्य सिद्धान्त मनोवैज्ञानिक सुखवाद (Psychological Hedonism) तथा नैतिक सुखवाद (Ethical Hedonism) हैं। नैतिक सुखवाद का दो धर्म दावाधर्मों में विभक्त किया गया है, जिन्हें व्यक्तिगत सुखवाद (Egoistic Hedonism) तथा सामूहिक सुखवाद एवं उपयोगितावाद (Altruistic Hedonism or Utilitarianism) कहा जाता है। सुखवाद के दो धर्म वेद तात्कालिक सुखवाद तथा दूरदर्शी सुखवाद हैं। मनोवैज्ञानिक सुखवाद के अनुसार, मानवीय व्यवहार स्वभावतया सुख दुःख पर आधारित है। हम उसी कर्म की स्वाभाविक रूप से इच्छा करते हैं, जो सुख होता है और उस कर्म की इच्छा नहीं करते जो दुःखायी होता है। नैतिक सुखवाद के अनुसार, यह प्रतिपादित किया जाता है कि हमें सुख को ही भुग्न कर्म का लक्ष्य बनाना चाहिए। व्यक्तिगत सुखवाद के अनुसार, प्रत्येक व्यक्ति का निजी सुख ही लक्ष्य मध्य है, किन्तु सामूहिक सुखवाद यह प्रतिपादित करता है कि अधिक से अधिक व्यक्तियों का अधिक से अधिक सुख ही नैतिक लक्ष्य है। तात्कालिक सुखवाद की यह धारणा है कि भविष्य के

सुख की अपेक्षा वर्तमान सुख अधिक वांछनीय एवं भेद्य है। दूसरी सुखवाद वर्तमान 'सुख की अपेक्षा भविष्य के सुख को अधिक वांछनीय मानता है।

मनोवैज्ञानिक सुखवाद का उल्लेख इसलिये आवश्यक है कि इसकी धारणा यह प्रमाणित करने की बंटा करती है कि भुम का सामान्य लक्ष्य सुख है। इसके प्रतिरिक्त जैसाकि हम धाम बसकर देखेंगे कुछ नैतिक सुखवादी धारणाएं मनोवैज्ञानिक सुखवाद पर आधारित हैं। यही कारण है कि नैतिक सुखवाद को समझने तथा उसका मूल्यांकन करने के लिए मनोवैज्ञानिक सुखवाद का उल्लेख करना आवश्यक है। मनोवैज्ञानिक सुखवाद की मान्यता है कि हमारे कर्म का एकमात्र प्रेरक सुख है और हम उसी कर्म को करने की इच्छा करते हैं जो हमें सुख प्रतीत होता है। इसके विपरीत जो कर्म दुःख दायी होता है हम कदापि उसकी इच्छा नहीं करते। इस दृष्टिकोण को दो विस्मय विचारकों बेंथम तथा मिल् ने प्रतिपादित किया है। बेंथम ने अपनी पुस्तक 'विधान के नियम' (Principles of Legislation) में मनोवैज्ञानिक सुखवाद को प्रतिपादित करते हुए लिखा है "प्रकृति ने मनुष्य को सुख तथा दुःख के साम्राज्य के अधिपत्य में रखा है। हमारे सभी विचार इन्हीं (सुख तथा दुःख) के कारण हैं। हम अपने सभी निर्णय तथा जीवन-सम्बन्धी सभी संकल्प इन्हींपर आधारित करते हैं। जो व्यक्ति इनके साम्राज्य से मुक्त होने का बहाना करता है वह भ्रान्ती है। जब वह बड़े छ बड़े सुखों का बहिष्कार करता है भयवा विषय दुःखों को स्वीकार करता है उस समय भी उसका एकमात्र उद्देश्य सुख का अनुसरण करना तथा दुःख से संकोच करना है। नैतिक तथा विधान के निर्माता को इन साक्षर तथा अनिवाय स्वाधी भावों का मज्जीर अध्ययन करना चाहिए।" बेंथम के अनुसार, जो व्यक्ति सुखों का त्याग करने का हठ करता है और इस प्रकार दुःख को अपनाता है वह भी मानो सुखवाद के नियम का अनुसरण कर रहा है। किन्तु बेंथम की यह धारणा जोकि सुख को ही एकमात्र कर्म का प्रेरक मानती है, एक भ्रान्त धारणा है और इसमें विरोधाभास है। इस विरोधाभास की व्याख्या हम धामे बसकर करेंगे। यहाँ पर केवल इतना कह देना आवश्यक है कि हम सम्भवतया जिस वस्तु को लक्ष्य बनाते हैं उसको सुख समझ लेते हैं। दूसरे शब्दों में हम अपने लक्ष्य की प्राप्ति के विचार में सुख का अनुभव करते हैं किन्तु इसका भी अधिप्राय यह नहीं कि सुख हमारा उद्देश्य होता है। मिल् के दृष्टिकोण को प्रस्तुत करने से पूर्व इसी प्रकार के एक अन्य प्रसिद्ध दृष्टिकोण का उल्लेख करना आवश्यक है। ए० ई० टेसर ने भी सुखवाद की पुष्टि इसी प्रकार के विचार पर आधारित की है।

महालय टेसर ने आचार-विज्ञान पर जो पुस्तक लिखी है, उसका पीपक 'व्यवहार की समस्या' (Problem of Conduct) है। इस पुस्तक में उसने सुखवाद का निरूपण करते हुए लिखा है "जैसाकि हमने पहले कहा है, आधारभूत नैतिक तथ्य यह है कि किसी वस्तु को उचित भवना अनुचित स्वीकार किया जाता है। दूसरे शब्दों में हमारी संवेदना प्रत्यक्ष ज्ञान भयवा विचार जैसे विवेक भटनाओं की विचारारमक

प्रतिबिम्बित तभी होती है, जब उनमें सुख या दुःख का भाव उपस्थित होता है। "साधारण भाषा में हम प्रायः 'मैं यह चाहता हूँ' जैसे प्रत्यक्ष कहते हैं। वास्तव में प्रत्यक्ष करना और सुख हो विभिन्न तथ्य हैं इसी कारण हम इस भाँति में यह जानते हैं कि नैतिक निर्णयों का एकमात्र स्रोत सुख वस्तुएं ही हैं। वास्तव में हम यह जानते हैं कि हम सब उन सभी वस्तुओं को वांछनीय घोषित नहीं करते जो हमें सुख प्रतीत होती हैं। इसके विपरीत हम कई बार दुःखदायी वस्तुओं को भी वांछनीय इसलिए मानते हैं कि उनका परिणाम सुख होता है। हम इस दृष्टिकोण को मनोवैज्ञानिक मुखवाद की मान्यता में अधिक स्पष्ट करते हैं।

मनोवैज्ञानिक मुखवाद की व्याख्या मिल् के दृष्टिकोण को प्रस्तुत किए बिना अधूर्ण रहेगी। जे० एच० मिल् की उपयोगितावाद का प्रवर्तक माना गया है। उपयोगितावाद निस्सन्देह नैतिक मुखवाद है और इसकी व्याख्या इसी अध्याय में दाने बन कर की जाएगी किन्तु मिल् नैतिक मुखवाद को मनोवैज्ञानिक मुखवाद पर आधारित करता है। उसने अपनी पुस्तक 'उपयोगितावाद' में इस दृष्टिकोण को निम्न लिखित शब्दों में प्रस्तुत किया है "और अब यह निश्चित करने के लिए कि क्या वास्तव में ऐसा होता है, क्या समुच्च सुख के प्रतिरिक्त और किसी भी वस्तु की इच्छा नहीं करते अथवा उस वस्तु के प्रतिरिक्त कुछ भी इच्छा नहीं करते जिसकी अनुपस्थिति में दुःख होता है, हम ऐसे प्रश्न पर चर्चा करेंगे जो कि तत्त्वात्मक और अनुभव-आत्मक प्रश्न हैं और जो कि सम्य सभी ऐसे प्रश्नों की भाँति सारी पर निर्भर हैं। इसका निर्णय सम्य व्यक्तियों के निरीक्षण की सहायता से अनुभव की धारणा तथा धारणा-निरीक्षण द्वारा किया जा सकता है। मेरा यह विश्वास है कि बहिःसारी के इन शब्दों का उद्देश्य रूप से सम्भव है कि या तो वे जोचना करते कि किसी वस्तु के प्रति इच्छा करना और उसे सुख अनुभव करना उसकी प्रतिष्ठा करना तथा उसे दुःख मानना दोष है जो सर्वथा प्रामाण्य है अथवा एक ही तथ्य के दो रूप हैं स्पष्ट भाषा में वे एक ही मनोवैज्ञानिक तथ्य के नामकरण के दो रूप हैं और किसी वस्तु की उसके विचार में निहित सुख के अनुपात से प्रतिरिक्त इच्छा करना मौलिक तथा उत्प्रापक दृष्टि से असम्भव है।"

मिल् का मनोवैज्ञानिक मुखवाद निस्सन्देह एक मान्य सिद्धान्त है। इससे पूर्व कि

1. "The primary Ethical fact is, we have said, that something is approved or disapproved; that is, in other words, the ideal representation of certain events in the way of sensation perception, or idea is attended with a feeling of pleasure or of pain."

—Problem of Conduct by A. E. Taylor Page 120

2. "And now to decide whether this is really so; whether mankind do desire nothing, but that which is a pleasure to them, or of which



हम इस सिद्धान्त की त्रुटियों पर प्रकाश डालें उपर्युक्त कथन में जो विरोधाभास है उसको स्पष्ट कर देना आवश्यक है। मिस एक ओर तो यह मानकर चलता है कि किसी वस्तु की इच्छा करना और उसे सुखद समझना एक ही मनोवैज्ञानिक तथ्य के दो नाम हैं दूसरी ओर वह यह कहता है कि इच्छा तथा सुख के एकत्व का प्रथम देष्टा है जिसको कि अनुभव की धारणा तथा धारणाविराज के द्वारा निश्चित किया जा सकता है। यदि पहला कथन सत्य है यदि इच्छा और सुख का तात्पर्य है तो अनुभव कदापि हमें उनका पूरक-पूरक ज्ञान नहीं दे सकता। उस अवस्था में तो यह तथ्य स्वमसिद्ध ही होना चाहिए। मिस इस बात को चुन जाता है कि इच्छा में स्वयं सुख की भावना निहित होती है, किन्तु वह भावना केवल हमारे निर्वापन के कारण होती है न कि उस भावना के कारण हम विशेष इच्छा का निर्वापन करते हैं। दूसरे शब्दों में हमारी इच्छा की निमित्तिक सुख की भावना-भाव नहीं होती अपितु हमारा सविकल्पक निर्णय स्वयं ही सुख की भावना का अनुभव कराता है। मिस के विरुद्ध हेनरी सिचरिफ ने भी विरोधाभास का आरोप लगाया है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि हमारे सविकल्पक कर्म का मनोवैज्ञानिक विरसेपक यह प्रभावित करता है कि हमारी इच्छा सुख पर आधारित नहीं होती अपितु वस्तु के उन लक्षणों पर आधारित होती है, जिनको कि हम सुख की अपेक्षा किन्हीं अन्य कारणों से धूम के लक्षण मानते हैं। मनोवैज्ञानिक सुखवाद की इस निम्न लिखित प्रासोचना कर सकते हैं

सर्वप्रथम यह बताना आवश्यक है कि मिस का उपर्युक्त कथन जोकि मनोवैज्ञानिक सुखवाद की आधाररचना माना जाता है सर्वथा ध्वस्त और परस्पर-विरोधी विचारों की अभिव्यक्ति है। एक ओर तो मिस 'इच्छा करने' तथा 'सुख मानने' की प्रक्रियाओं को एक प्रक्रिया स्वीकार करके चलता है और कहता है कि ये दोनों वास्तव में 'एक ही मनोवैज्ञानिक तथ्य को बतलाने की दो विभिन्न विधियाँ हैं' और दूसरी ओर वह कहता है कि हम इच्छा तथा सुख के तात्पर्य अथवा उनका पार्वक्य की समस्या को

the absence is a pain : we have evidently arrived at a question of fact and experience, dependent, like all similar questions, upon evidence. It can only be determined by practised self-consciousness and self-observation, assisted by observation of others. I believe that these sources of evidence, impartially consulted will declare that desiring a thing and finding it pleasant, aversion to it and thinking of it as painful, are phenomena entirely inseparable, or rather two parts of the same phenomenon (in strictness of language, to different modes of naming the same psychological fact :— and that to desire anything, except in proportion as the idea of it is pleasant is a physical and metaphysical impossibility "

—Utilitarianism by J. S. Mill, Chapter IV—

‘अनुभव की आत्मचेतना तथा आत्मनिरीक्षण के द्वारा’ सुख प्राप्त करता है। जिस इस बात की अवहेलना करता है कि यदि इच्छा और सुख एक ही तत्त्व के दो विभिन्न नाम हैं तो यह बात स्वयंसिद्ध होगी बाह्य और इसके लिए न तो ‘अनुभव की आत्मचेतना’ की आवश्यकता है और न हमारा अनुभव कदापि वह प्रमाणित कर सकता है कि ये दोनों पृथक् तत्त्व हैं। वास्तव में सुख और संकल्प घटना इच्छा के तत्त्व को हम एक प्रमाणित नहीं कर सकते। सुख का सर्व निस्संगेह वह वृत्ति है, जो हमारी आवश्यकताओं के पूरा होने के पश्चात् अनुभूत होती है जबकि इच्छा हमारे संकल्प घटना निर्वाण की क्रिया है। इस दृष्टिकोण के अनुसार, हम वह प्रमाणित कर सकते हैं कि हमारी इच्छा सुख द्वारा निरिच्छ नहीं होती।

मुखवादियों ने इस तत्त्व की भी अवहेलना की है कि सुख घटना सुख वृत्ति अपने-आपमें सुख अस्तित्व नहीं रखती और अनेक ऐसे सुख अनुभव हैं जो विशेष विषयों की इच्छा के बिना निरर्थक और अस्तित्वहीन हैं। दूसरे शब्दों में बहुत-से ऐसे सुख अनुभव हैं जिनको सुख की इच्छा कदा भी कहा जा सकता है जबकि उनकी पहले घटेला घटना आवश्यकता अनुभूत की जाए। उदाहरणस्वरूप दाहिम घटना उदाहरण के सुख को लीजिए। कोई भी व्यक्ति जिसने कभी दूसरे लोगों की भलाई की इच्छा न की हो, दास घटना दाहिम में निहित सुख का अनुभव नहीं कर सकता और न ही उसकी इच्छा कर सकता है। तत्त्व तो यह है कि सुख कुछ विशेष आवश्यकताओं की पूर्ति के पश्चात् उत्पन्न होता है और आवश्यकताएं वृत्ति से पूर्व बटिठ होती हैं। अतः हम किसी वस्तु में निहित सुख के अनुभव की इच्छा करने से पूर्व उस वस्तु की तटस्थ जाचना से इच्छा करते हैं। यह बात ऐतिहासिक सुख देनेवाली वस्तुओं के विषय में भी सत्य प्रमाणित होती है। महात्मा रेण्डाल ने इस दृष्टिकोण को पुष्ट करते हुए विशेष प्रकार की महिला पीने की इच्छा का उदाहरण दिया है। मान लीजिए कि एक व्यक्ति ने कभी ऐम्मेन नाम की महिला को नहीं पिया है और न ही वह महिला पीने को नैतिक समझता है। यदि उस व्यक्ति को उसके जाने बिना ऐम्मेन सोहे ने छोड़ी-सी ऐम्मेन महिला मिथित करके पिना दी जाए, तो वह उसका स्वास्वादन करने के पश्चात् दूसरी बार ऐम्मेन का सोहा अपने समय इच्छा प्रकट करेगा कि उसे पहलेवाला सोहा कटु स्वास्वादा ऐम्मेन सोहा देने को दिया जाए। इस उदाहरण का उद्देश्य यह है कि सुख वस्तु अपने-आपमें सुख नहीं रखती अपितु अनुभव के पश्चात् व्यक्ति वस्तु-विशेष को सुख मानने लगता है और उसकी इच्छा करने लगता है। अनेक ऐसी वस्तुएं होती हैं जो सामान्य व्यक्ति के लिए दुःख होती हैं किन्तु जब उनको खान करने की आवश्यकता पड़ जाती है तो वे ही सुख वस्तुएं सुख प्रतीत होने लगती हैं। उदाहरणस्वरूप, कोफ़ी पीने की आवश्यकता को लीजिए। जो व्यक्ति प्रथम बार कोफ़ी पीता है, उस वह बहुत कटु लगती है और वह त कटुता में सुख का अनुभव करता है, किन्तु जब अनेक बार कोफ़ी का खान करने के पश्चात् धीरे-धीरे उस व्यक्ति की कोफ़ी पीने की आवश्यकता पड़ जाती है तो उसके लिए

कोई भी इच्छा सुख की इच्छा ही जाती है। इन उदाहरणों से यह प्रमाणित होता है कि सुख प्राप्त करने का किसी प्रकार की वृत्ति की इच्छा करने से पूर्व वस्तु-विशेष की वृत्ति से इच्छा करना आवश्यक होता है। परंतु हम इच्छा का मूर्त्त्युत्पन्न सबसे सुख की भावना के आधार पर नहीं करते।

इसके प्रतिरिक्त जैसा कि सिद्धान्त ने भी कहा है, उचित तो यह है कि हम जिस वस्तु की इच्छा करते हैं वह हमारा लक्षित विषय होता है न कि उससे सम्बन्धित वृत्ति या वृत्ति। यही कारण है कि सुख की प्राप्ति की इच्छा करनेवाले के लिए यह आवश्यक है कि यदि वह वास्तव में सुख का अनुभव करना चाहता है, तो वह प्रयत्नशील होते समय उस सुख को पूर्णतया विस्मृत कर दे। दूसरे शब्दों में जब हम सुख की इच्छा करते भी हैं, तो ऐसा करने का सबसे उत्तम उपाय यही है कि सुख को प्राप्त करने के लिए हमें उसे विस्मृत कर देना चाहिए। यदि हम सुख की प्राप्ति से पूर्व प्रयत्न करने की अपेक्षा सुख का ही विमर्श करते रहें, तो इसमें कोई शङ्का नहीं कि हम सुख से वंचित रह जाएँगे। इसके विपरीत यदि हम सुख की अपेक्षा भविष्य विषय को प्राप्त करने में प्रयत्नशील रहें, तो हमें स्वयं ही सुख प्राप्त हो जाता है। इसी वृत्ति से ही भगवद्गीता में फल की इच्छा के बिना कर्म करने को सबसे उत्तम नैतिक मार्ग माना गया है। विशेष कर उन सुखों के सम्बन्ध में जिनकी प्राप्ति के लिए सतत प्रयास किया जाता है निष्काम कर्म की आवश्यकता रहती है। उदाहरणस्वरूप किसी ऐसे खेल को ले लीजिए, जिसमें विजय प्राप्त करने का संघर्ष रहता है। इस खेल में भाग लेनेवाला कोई भी सामान्य खिलाड़ी खेल में प्रविष्ट होने से पूर्व विजय की इच्छा नहीं रखता। वास्तव में संघर्ष में प्रविष्ट होने से पूर्व वह ऐसा संकल्प करने में कठिनाई अनुभव करता है कि वह विजय प्राप्त करने से किस प्रकार सुख का अनुभव करेगा। खेल के पारम्परिक हान से पूर्व वह जिस वस्तु की इच्छा करता है, वह विजय से उत्पन्न सुख नहीं है। यद्यपि संघर्ष की सुख उत्पन्न करता है। यदि कोई खिलाड़ी संघर्ष में रुचि लेने की अपेक्षा खेलते समय विजय प्राप्त करने के सुख की कल्पना करता रहे, तो यह निश्चित है कि वह न तो विजय प्राप्त कर सकेगा और न उससे उत्पन्न सुख भावना की अनुभूति कर सकेगा।

सुख प्राप्त करने की प्राप्ति के लिए, निष्काम भावना निताम्न आवश्यक है। किसी भी संघर्ष में कोई भी व्यक्ति उस समय तक सुख की प्राप्ति नहीं कर सकता जब तक कि वह अपने-आपको सुख की इच्छा से विरक्त न कर सके। परंतु सुखवाद की विधि एक विरोधाभास उत्पन्न करती है क्योंकि उसके अनुसार सुख की प्रवृत्ति यदि आवश्यकता से अधिक प्रभावशाली हो तो वह अपने मध्य में प्रसक्त रहती है। दूसरे शब्दों में सुखवाद को यह मानना पड़ता है कि सुख की प्राप्ति के लिए सुख को विस्मृत करना एवं सुख के प्रतिरिक्त किसी अन्य वस्तु को लक्षित करना आवश्यक है। यदि हम उच्च प्रकार के सुख एवं धन के अनुभव का विस्तारण करें, तो भी हमें यह मानना पड़ता कि वास्तविक धन निष्काम मार्ग से ही प्राप्त होता है। एक विद्वान् यंत्रणा साहित्यकार ने

बिखा है, "मानस की अनुमति का मूल तत्त्व आत्मविस्मृति है।" इससे यह प्रमाणित होता है कि हम सर्वत्र अपनी इच्छाओं को मुख एवं तुष्टि-भाव पर आधारित नहीं करते।

मनोवैज्ञानिक मुखवाद की प्रान्त धारणा का एक कारण यह भी है कि मुख जिस पर्यायवाची प्रपञ्ची भाषा में 'प्लेजर' (Pleasure) है, वास्तव में द्विभेद भ्रम है। एक दृष्टि से तो मुख को मुखव भावना एक तुष्टि की भावना समझा जाता है और दूसरी दृष्टि से मुख का अर्थ वह विषय है, जोकि तुष्टि प्रदान करता है। दूसरी दृष्टि के अनुसार ही हम कहते हैं कि स्वस्थ शरीर एक मुख है, धन की प्राप्ति दूसरा मुख है। एक पक्षी गृहिणी तीसरा मुख है इत्यादि। उपर्युक्त तीनों विषय स्वयं मुख की भावना तो नहीं हैं किन्तु वे तुष्टि एवं मुखव भावना प्रदान करनेवाले हैं। जहाँ हम मुख शब्द को इस दृष्टि से प्रयोग में लाते हैं, तो विशेषकर प्रपञ्ची भाषा में मुख को बहुवचन में लिया जाता है और 'प्लेजर्स' शब्द का प्रयोग किया जाता है जिसका अर्थ अनेक मुख (मुखव विषय) है। जब मुख के प्रपञ्ची पर्यायवाची 'प्लेजर' शब्द का प्रयोग किया जाता है तो वह एकवचन में मुख कहा जाता है, जिसका अर्थ वह तुष्टि एवं तुष्टि की भावना होती है जोकि सुख विषय की प्राप्ति का परिणाम होती है। यदि हम मुख का अर्थ मुखव विषय से तो यह बात ठीक संगत हो सकती है कि हम सर्वत्र मुख की इच्छा करते हैं किन्तु यह कहना कि हम मुखव विषय की इच्छा करते हैं कबल यह त्रुटि करता है कि हम उसकी इच्छा करते हैं जिसकी इच्छा करते हैं। यह वाक्य एक पुनरुक्ति है किन्तु वास्तविकता की अभिव्यक्ति प्रबल है। हम जिस वस्तु की भी इच्छा करते हैं वह चाहे स्वयं मूलित वस्तु भी क्यों न हो और अन्य व्यक्तियों के लिए दुःखदायी भी क्यों न हो हमारे लिए इसलिए मुख प्रमाणित होती है कि उसकी प्राप्ति हमें तुष्टि प्रदान करती है। इस दृष्टि से तो शायद इच्छा की पूर्ति मुखव होने के कारण अनेक इच्छा का विषय मुख ही प्रमाणित होता है। जो व्यक्ति किसी राजनीतिक दल की पराजय चाहता है, वह उस दल की पराजय को मुख मानता है, यद्यपि ऐसी बटना अपने-आपमें और विशेषकर उन दल के सदस्यों के लिए मुख नहीं है, यद्यपि दुःखदायी है। मनोवैज्ञानिक मुखवादी इच्छा का विश्लेषण करते समय इस बात को ध्यान में रखते हैं कि इच्छा का लक्ष्य मुखव भावना नहीं होता यद्यपि एक विषय प्रकार का मुख (Qua-pleasure) अर्थात् विशिष्ट मुख होता है।

इसी प्रान्त के कारण नैतिक मुखपारी भी इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि अधिक से अधिक व्यक्तियों का अधिक से अधिक मुख बाँटनीय है। इस धारणा में एक और प्रान्त निहित है, जिसके अनुसार वह समझा जाता है कि एक मुख की भावना सम्भवतः अधिक विद्यता के कारण दूसरी मुख की भावना में अधिक बाँटनीय हो सकती है। वास्तव में ऐसी बात नहीं है क्योंकि मुख की भावना अपने-आपमें कुछ भी नहीं है। वह एक समूह तत्त्व है। हम जब भी मुख का अनुभव करते हैं, वह अनुभव किसी न किसी मुख

२. "Self-forgetfulness is the essence of enjoyment."

विषय से सम्बन्ध होता है, इसलिए इच्छा के लक्ष्य का मूल्यांकन धर्मोत्तम सुख की भावना के आधार पर नहीं होता अपितु किसी अन्य गुण पर आधारित होता है जोकि ऐच्छिक विषय में होता है। यही कारण है कि हम एक सुखद विषय को दूसरे सुखद विषय की अपेक्षा उसमें सुखद भावना की विषयता कम होते हुए भी अधिक बांछनीय स्वीकार करते हैं। रेसनास ने अपनी पुस्तक 'धर्म-अधर्म के सिद्धान्त' (Theory of good and evil) में इस बात का उदाहरणसहित स्पष्टीकरण किया है। वह सुख की इच्छा के तुलनात्मक अध्ययन के लिए, एक ऐसे सराबी का उदाहरण देता है, जो सराब के नष्ट में अपनी पत्नी को पीटने में सुख प्राप्त करता है। यह बात स्पष्ट है कि पत्नी को पीटनेवाला सराबी जब सामान्य चेतना की अवस्था में होता है और अपने व्यवहार पर विचार करता है, तो वह इस बात को स्वीकार करता है कि पत्नी को पीटने की अपेक्षा क्षेमन सराब का एक प्याला पीना अधिक मुखवासी है, किन्तु जिस समय सराब के नष्ट में पत्नी को पीटते हुए सराबी को क्षेमन सराब का एक प्याला प्रस्तुत करके कहा जाए कि वह अपनी पत्नी को पीटना छोड़ दे और सराब का प्याला पीकर अधिक सुख की प्राप्ति करे, तो वह उस समय अपनी पत्नी को पीटने की क्रिया को ही अधिक बांछनीय समझेगा। इस उदाहरण का अभिप्राय यह है कि हम कभी सुख की इच्छा नहीं करते अपितु विधिष्ट सुख की इच्छा करते हैं। दूसरे शब्दों में हमारी इच्छा का लक्ष्य सुख की धर्मोत्तम भावना न होकर विधिष्ट विषय होता है जिसकी प्राप्ति हमें स्वतः ही सुख प्रदान करती है।

उत्तर दिए गए विवेचन से यह स्पष्ट है कि मनोवैज्ञानिक मुखवाद एक निराधार और निरर्थक सिद्धान्त है। वह सुख के अनुभव के ज्ञान विवेचन पर आधारित है। यद्यपि यह सिद्धान्त प्रसंगगत होने के कारण आधार-विज्ञान में कुछ महत्व नहीं रखता। इसके विपरीत सुखद अनुभव का विवेचन यह प्रमाणित करता है कि सुख की भावना की अपेक्षा सचित विषय अधिक महत्व रखता है। कोई भी सामान्य व्यक्ति धर्मोत्तम सुख की भावना-भाव को अपनी इच्छा का लक्ष्य नहीं बनाता और न ही ऐसी धर्मोत्तम भावना की इच्छा करना मनोवैज्ञानिक और लक्ष्यमक दृष्टि से सम्भव है। जब कोई व्यक्ति प्रसन्न होता है, यद्यपि कहा जा सकता है कि वह सुख का अनुभव कर रहा है, तो वह निस्सन्देह यह स्वीकार करता है कि वह किसी ठोस घटना के कारण ही प्रसन्नता यद्यपि सुख का अनुभव कर रहा है। कोई भी बुद्धिमान व्यक्ति यह नहीं कह सकता कि वह बिना किसी विषय के प्रसन्न है, यद्यपि सुख की अनुभूति कर रहा है। धर्मोत्तम सुख की भावना अपने-आपमें कुछ नहीं है वह सर्वत्र सचित विषय से सम्बन्ध रखती है। यद्यपि इसका मनोवैज्ञानिक मुखवाद सर्वथा असंगत है।

### नैतिक मुखवाद

मनोवैज्ञानिक मुखवाद धार्मिक आधार-विज्ञान में कोई स्थान नहीं रखता। उसका महत्त्व केवल इतना है कि जे० एस० मिल्स जैसा उपयोगितावादी अपने मुखवासी सिद्धान्त

को मनोवैज्ञानिक सुखवाद पर आधारित करता है। किन्तु ऐसा करते हुए भी नैतिक सुखवाद को मनोवैज्ञानिक सुखवाद से स्वतन्त्र भी माना जाता है। मनोवैज्ञानिक सुखवाद को प्रभावित करने का अभिप्राय यह नहीं कि इस सिद्धान्त के साथ ही साथ नैतिक सुखवाद भी असंभव सिद्ध हो जाता है। यदि यह मान भी धिया जाए कि हम वास्तव में सुख की इच्छा नहीं करते, बल्कि सुख की इच्छा करना मनोवैज्ञानिक तथ्य नहीं है, तब भी नैतिक सुखवादी यह कह सकता है कि सुख की इच्छा न करना भ्रूषण है और नैतिक आदर्श के विरुद्ध है। यदि प्रकृति हमें स्वभाव से सुख की ओर प्रवृत्ति नहीं भी करती, हमारा नैतिक आदर्श इसीमें है कि हम अधिक से अधिक सुख को ही नैतिक कर्म का एकमात्र आदर्श मानें, और उसीके आधार पर कर्म का उत्-धत्त तथा शुभ-अशुभ के प्रकरण में मूल्यांकन करें। इसके विपरीत सिद्धान्त का कहना है कि नैतिक सुखवाद का मनोवैज्ञानिक सुखवाद से कुछ नहीं हो सकता। यदि हम सदैव अपना अधिक से अधिक सुख स्वभाव से ही अपने जीवन का मकसद बनाते हैं और सुख का अनुसरण करते हैं, तो इस कथन में कोई तथ्य नहीं रह जाता कि हमें अधिक से अधिक सुख और विरोधकर अन्य व्यक्तियों के सुख को लक्ष्य बनाना चाहिए। यदि मनुष्य के स्वभाव में ही निजी सुख को प्राप्त करने की प्रवृत्ति निहित है, तो अन्य व्यक्तियों के सुख को लक्ष्य बनाना प्रकृति का विरोध करना होगा। अतः मनोवैज्ञानिक सुखवाद का नैतिक सुखवाद से विशेष संबंध नहीं है। जो सोच इन दोनों को सम्बन्धित समझते हैं वे इच्छा के मनोवैज्ञानिक स्वल्प को नहीं जानते और इसलिए भ्राम्य बारबा प्रस्तुत करते हैं। मिल ने ऐसी भूल की है। हम आगे चलकर उसकी इस बारबा का आलोचनात्मक अध्ययन करेंगे। यहाँ पर इतना कह देना पर्याप्त है कि मनोवैज्ञानिक सुखवाद की अनुपस्थिति में भी नैतिक सुखवाद का सिद्धान्त अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रख सकता है।

हमने धारम्भ में सुखवाद के विभिन्न प्रकारों का उल्लेख करते हुए यह बताया था कि नैतिक सुखवाद में भी दो मुख्य शाखाएँ हैं, जिन्हें व्यक्तिगत सुखवाद (Egoistic Hedonism) तथा सामूहिक सुखवाद (Altruistic Hedonism) या उपायोगितावाद कहा गया है। प्राथमिक काश में व्यक्तिगत सुखवाद का विशेष महत्त्व नहीं है, परन्तु फिर भी प्राथमिक सुखवादी विचारक ईम्बम तथा मिल ने व्यक्तिगत सुखवाद और उपायोगितावाद में स्पष्ट भेद नहीं बताया है। किन्तु उन दोनों विचारकों द्वारा प्रतिपादित सुखवाद निस्सन्देह सामूहिक सुखवाद ही है। इन्हें सामूहिक सुखवाद तथा उपायोगितावाद की व्याख्या करते समय व्यक्तिगत सुखवाद की आलोचना अवश्य करनी पड़ती है, क्योंकि व्यक्ति समाज का अभिन्न अंग है और व्यक्तिगत सुख तथा सामूहिक सुख का परस्पर अनिवार्य सम्बन्ध है। हमने यह पहले ही कहा है कि बुनान के प्राचीन सुखवादी सिद्धान्तों के अनुवादी सिरैनाइकस (Cyrenaics) तथा एपीक्योरियस (Epicureans) थे। प्राचीन नैतिक सुखवादी निस्सन्देह मनोवैज्ञानिक सुखवादी भी थे। क्योंकि हमने मनोवैज्ञानिक सुखवाद को अंतर्भव प्रभावित कर दिया है, अतः सिरैनाइकस तथा

एपीक्योरियन्स का व्यक्तिगत नैतिक मुखवाक्य स्वयं ही असंभव प्रभावित हो जाता है। अब केवल सामूहिक नैतिक मुखवाक्य एव उपयोगितावाद की धारणा की व्याख्या हमारा मुख्य उद्देश्य रहे पाती है। इस सिद्धान्त के मुख्य समर्थक सिजबिक, बेंन्सन तथा मिस हैं। अतः हम इस अध्याय में इन तीनों विचारकों के सिद्धान्तों की व्याख्या करेंगे।

इससे पूर्व कि हम उपयोगितावाद के मुख्य समर्थकों के विचारों का विस्तार पूर्वक अध्ययन करें, उपयोगितावाद की संक्षिप्त परिभाषा देना नितांत आवश्यक है। उपयोगितावाद को हम बहु बृष्टिकोण मान सकते हैं जो यह प्रतिपादित करता है कि किसी भी कर्म का नैतिक मूल्यांकन उसके फल एवं परिणामों के आधार पर किया जाना चाहिए। इस सिद्धान्त का विशेष उपयोगितावादी सलाह यह है कि वह उसी कर्म को नैतिक मानता है जोकि अन्ततोयत्वा सर्वोत्तम परिणाम में प्रसिद्ध होता है। उपयोगितावाद के अनुसार सामूहिक मुख ही सर्वोत्तम परिणाम दे सकता है। अतः अन्ततोयत्वा उपयोगितावाद अधिक से अधिक संख्या के अधिक से अधिक मुख को ही नैतिक आधार स्वीकार करता है।

### सिजबिक (१८३८ से १९००)

सिजबिक का बृष्टिकोण उपयोगितावादी और मुखवादी है। उसे हम उपयोगितावादी इसलिए कह सकते हैं कि वह इस बात में विश्वास रखता है कि किसी भी कर्म का मूल्यांकन उस कर्म की मुख्य तथा सम्पूर्ण वेतना के उत्पन्न करने की क्षमता पर आधारित किया जा सकता है। उसका यह उपयोगितावाद मुखवादी इसलिए है, क्योंकि वह मुख को ही एकमात्र ऐसी वस्तु समझता है, जो परम मुख्य रखती है, यद्यपि उसका यह विचार है कि हमारा यह कथन्य है कि हम प्रत्येक व्यक्ति के मुख को समान रूप से चाहें और निजी मुख को अधिक घेरे न समर्थ। सिजबिक का मुखवाद एक विशेष प्रकार का मुखवाद है क्योंकि वह विश्वास करता है कि हमारे सभी नैतिक निर्णयों में अन्तर्बृष्टि निहित रहती है। वह इस अन्तर्बृष्टि को बटसर की भाँति अन्तःकरण मानता है, वह स्वीकार करता है कि अन्तःकरण का आदेश एक ऐसा आदेश है जो पूर्वतया उपयोगी है। इस प्रकार वह अन्तर्बृष्टि और उपयोगितावाद का सम्बन्ध करता है। उसकी दृष्टि में अन्तःकरण का बृष्टिकोण तर्क का बृष्टिकोण है और हमें उसीके आदेश का पालन करना चाहिए। यह तर्क का बृष्टिकोण हमें न्याय (Justice) की धारणा देता है और यह धारणा हमें दो आदेश देती है। पहला आदेश यह है कि हमें अपने-आपसे न्याय करना चाहिए। इस आदेश की व्याख्या करते हुए सिजबिक कहता है कि इसके अनुसार हमें अपने समस्त जीवन के मुख के प्रति पक्षपात रहित होना चाहिए। दूसरे आदेशों में मुखका निर्वाचन करते समय दुरवर्ती मुख तथा निकटवर्ती मुख को समकक्ष समझना चाहिए। इस अन्तःकरण प्रकटा तर्क द्वारा दिए गए न्याय का दूसरा आदेश यह है कि अन्य व्यक्तियों के मुख को भी उतना ही महत्त्व देना चाहिए, जितना कि हम निजी मुख को देते हैं।

सिजबिक अन्तःकरण की इस प्रेरणा के आधार पर व्यक्तिगत मुख तथा सामूहिक

मुख के परस्पर-विरोध की समस्या को नुस्तभाने की चेष्टा करता है। यह इस बात को तो स्वीकार करता है कि प्रत्येक व्यक्ति अपने मुख की प्राप्ति को वैदिक धारण समझता है किन्तु ठटस्य धारणा में जब हम तर्क के द्वारा निजी मुख तथा सामूहिक मुख की तुलना करते हैं तो हम यह स्वीकार करते हैं कि अधिक से अधिक व्यक्तियों का अधिक से अधिक मुख ही वांछनीय है। इसी तर्क द्वारा अन्य व्यक्तियों के प्रति भी व्यापक होने की प्रेरणा देता है।

सिद्धान्तिक की व्यक्तिगत मुखवाद को पराजित करके सामूहिक मुखवाद को ही एकमात्र सत्य मुखवादी सिद्धान्त प्रमाणित करने की चेष्टा प्रथम दृष्टि में सफल प्रतीत होती है। किन्तु वास्तव में ऐसी बात नहीं है। सिद्धान्तिक स्वयं व्यक्तिगत मुख तथा सामूहिक मुख के परस्पर-विरोध की समस्या को एक घटस्थ जटिल समस्या समझता है। यह स्वीकार है कि हम अपने निजी मुख को प्रथम ध्युय मानते हैं और केवल होकार विचार करने पर ही हम इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि अन्य व्यक्तियों का मुख भी निजी मुख के समकक्ष ही स्वीकार किया जाना चाहिए। हमारी यह धीप उपपत्ति प्राथमिक निजी मुख-सम्बन्धी सत्य को पराजित नहीं कर सकती। इस प्रकार हम निजी मुख को परम मुख मानने पर बाध्य रहते हैं। सिद्धान्तिक ने तर्क की इस प्रकार की अविरचितता एवं उसके ईतबार को स्वयं स्वीकार किया है। यह अन्य धारणा विरोधानास हमारे सामने बना ही रहता है। एक ओर हमारे लिए अधिक से अधिक निजी मुख प्राप्त करना वांछनीय है और दूसरी ओर अधिक से अधिक प्राप्ति का अधिक से अधिक मुख भी हमारे लिए वांछनीय है।

इस प्रकार ध्वन्त-करण एवं तर्क द्वारा दिया गया ध्वन्तनीकारण हमारे मन में संघर्ष को बनाए रखता है और यह प्रतीत होता है कि सम्भवतया निजी और सामूहिक उद्भव कदापि एक नहीं होंगे। सिद्धान्तिक ने इस विरोधाभास को स्वीकार किया है और उसे व्यावहारिक तर्क का द्वैत (The Dualism of Practical Reason) कहा है। अतः सिद्धान्तिक की तर्काल्पक ध्वन्त-करण की धारणा निजी मुख तथा सामूहिक मुख की समस्या का समाधान करने में असफल रही है। यदि हम व्यावहारिक तर्क को निजी मुख पर भी लागू करें, तो हम देखेंगे कि वहाँ पर एक प्रकार का व्यावहारिक ईतबार उत्पन्न हो जाता है। अब प्रश्न हमारे सामने यह है कि हम 'वर्तमान अधिक से अधिक मुख' को वांछनीय समझें अथवा 'अधिक से अधिक से अधिक मुख' को। मैकडो का कहना है कि इस प्रकार के द्वैत की न नुस्तभा सकने के कारण सामूहिक मुखवाद नाम के सिद्धान्त का कोई महत्त्व नहीं रहना। अतः सामूहिक धारणा-विज्ञान में सामूहिक मुखवाद ध्वन्त की धारणा उपनोषितावाद ध्वन्त का प्रयोग किया जाता है और इसका अर्थ 'अधिक से अधिक संख्या का अधिक से अधिक मुख माना जाता है।

हम इस उपनोषितावाद की धारणा की धारणा तथा ध्वन्त के मुखबारी सिद्धान्तों की धारणा करने के परवान् प्रस्तुत करते हैं, किन्तु यहाँ पर परिचयोप ध्वन्त की एक दृष्टि की धारणा कर देना इसलिए आवश्यक है कि इसी दृष्टि के धारण ही ध्वन्त-धारण पर



ईशवास उत्पन्न होता रहता है। व्यक्ति तथा समूह का ईश इसलिये उत्पन्न होता है कि पश्चिमीय यज्ञ व्यक्तित्व को सब एक संकुचित दृष्टि से देखता है और उसे समाज से विभिन्न समझता है। भारतीय दर्शन व्यक्ति और समाज में तथा आत्मा और ब्रह्म में ईश को केवल अस्थायी ईश मानता है और इनके एकत्व को एवं ईश्वर को वास्तविकता मानता है। इसका कारण यह है कि भारतीय तत्त्व-मीमांसा के अनुसार बिम्ब का प्रतिरूप केवल भौतिक व्यक्त सत्ता तक सीमित है जबकि बिम्ब की आधारभूत प्रत्यक्ष सत्ता निस्सन्देह एक एवं ईश्वर है। जब तक तत्त्वात्मक दृष्टि से सत्-मात्र को ईश्वर न मान लिया जाए, तब तक व्यक्ति व्यावहारिक तर्क के ईश से ऊपर नहीं उठ सकता। इस तत्त्वात्मक अर्थानुसार ज्ञान की अनुपस्थिति वही व्यावहारिक तर्क के ईश की भ्रान्ति अर्थानुसार प्रतीत होती है। किन्तु यह प्रतीति निस्सन्देह असत्य और अर्थानुसार है। समस्त मीमांसा में इसी भ्रान्ति को दूर करने के लिए कहा गया है

‘आत्मवत् सर्वमूतेषु यः पश्यति स पश्यति।’

अर्थात् जो व्यक्ति सब प्राणियों को अपने समस्त देखता है वही व्यक्ति अर्थानुसार ज्ञान रखता है। भारतीय दर्शन में आत्मा का अर्थ व्यक्ति है किन्तु वह आत्मा ब्रह्म का रूप है और उसका अर्थानुसार ज्ञान मनुष्य को व्यक्ति और समष्टि समय और स्थान कार्य और कारण के द्वन्द्वों में ऊपर उठ देता है। ऐसा व्यक्ति न ही केवल समाज को न ही केवल प्राणी जगत् को अपितु सत्-मात्र को आत्मा मानता है और ‘सत् स्वम् अस्मि’ अर्थात् ‘ब्रह्म तू ही है तथा ‘महं ब्रह्म अस्मि’ अर्थात् मैं ब्रह्म हूँ ‘सर्वं अस्मिदं ब्रह्म’ अर्थात् ‘सत् मात्र ब्रह्म है’ के आशय को अर्थानुसार रूप से जान लेता है। जो मनुष्य भौतिक प्रत्यक्ष में आत्मा का एकत्व देखता है जो पारिपरिक भिन्नता में आत्मा को समानता को स्वीकार करता है और जो अपने आपको और सत्-मात्र को एक ही सत्ता मानता है वह कदापि किसीसे झूठा नहीं कर सकता किसीसे द्वेष नहीं कर सकता तथा किसीसे प्रभाव नहीं कर सकता। यदि वह किसीके प्रति ऐसा सोचे तो उसका मन में प्रसन्न उठता है कि क्या वह अपने-आपसे झूठा करे क्या वह अपने-आपसे द्वेष करे क्या वह अपने-आपसे प्रभाव करे? पश्चिमीय दर्शन में इस व्यापक दृष्टिकोण के अभाव के कारण इस तत्त्वात्मक ईशवाद की प्रवृत्ति के कारण तर्क में आधार-विज्ञान में और ज्ञान-मीमांसा में स्थान स्थान पर ईशवाद उत्पन्न हो जाता है। यही कारण है कि सिद्धांतिक केवल तर्क के आधार पर, निजी सुख और सामूहिक सुख की समस्या का समाधान नहीं कर पाता।

बन्धन का मुख्याध (१७८८ से १८३२)

बन्धन भी नैतिक मुख्याध को मनोवैज्ञानिक मुख्याध पर आधारित मानता है। यद्यपि वह धर्म (Virtue) की परिभाषा देता हुए यह कहता है कि धर्म का सब मुख प्राप्त करने की धारणा है चाहे वह मुख हमारे लिए हो चाहे दूसरों के लिए। हमने बन्धन के मनोवैज्ञानिक मुख्याध के विषय में पहले लिखा है। वह मुख तथा दुःख की हमारे नैतिक

कर्मों के निर्वाचन का आधार मानता है, इसलिए उसके अनुसार सुख ही एकमात्र नैतिक धार्ष्ण्य है। बेंन्म को हम उपयोगितावाद का मुख्य समर्थक इसलिए कह सकते हैं कि उसने सुख को पूर्ण समाधि के लिए धार्ष्ण्य माना है। बेंन्म की नैतिकता में व्यक्तिगत धर्म को प्रतिपादित करने के लिए रुचि नहीं थी। वह अपने इस विचार को इन शब्दों में अभिव्यक्त करता है, 'विधान की कला हमें यह सिखाती है कि किस प्रकार विधान बनानेवाले प्रेरकों को व्यवहार में लाकर समुदाय-स्पी मनुष्यों का समूह, उस मार्ग का अनुसरण करे, जोकि सम्पूर्ण समुदाय के लिए सुखकारी हो। नैतिकता तो यह कला है, जो उन लोगों के द्वारा सुख की अधिक से अधिक समस्या को उत्पन्न करने का निर्देश देती है, जिनका उद्देश्य उसमें (नैतिकता में) निहित होता है।' <sup>१</sup> बेंन्म के इस दृष्टिकोण को यहाँ प्रस्तुत करने का अभिप्राय यह है कि उसका सुखवाद समाज के लिए है और व्यक्ति के लिए नहीं। इसके साथ ही साथ यह भी कह देना आवश्यक है कि बेंन्म का नैतिक सिद्धान्त इतना सूक्ष्म और स्पष्ट नहीं है जितना कि उसके अनुयायी बॉन स्टुपर्ट मिल का है। किन्तु यह सत्य है कि बेंन्म पहाता ही ऐसा विचारक है जिसने कि सुखवाद को उपयोगितावाद में परिवर्तित किया है। जे० एस० मिल का नैतिक सिद्धान्त निस्सन्देह बेंन्म के दृष्टिकोण पर आधारित है। अतः उपयोगितावाद की पूरी व्याख्या करने के लिए, मिल के दृष्टिकोण का विस्तारपूर्ण अध्ययन करना आवश्यक है। क्योंकि मिल बेंन्म का अनुयायी है अतः मिल के दृष्टिकोण की प्रालोचना स्वतः ही बेंन्म के उप बोधितावाद की प्रालोचना हो जाएगी। इसका अभिप्राय यह नहीं कि मिल तथा बेंन्म के विचारों में तात्पर्य है। निस्सन्देह इन दोनों के दृष्टिकोण किसी-किसी स्थान पर एक-दूसरे के विपरीत भी हैं। उदाहरणस्वरूप बेंन्म सुख के भिन्न प्रकारों प्रत्येक मनुष्य को साम्यता नहीं देता इसके विपरीत मिल इस विभिन्नता को स्वीकार करता है तथा महत्त्व देता है। हम उनके इस मतभेद की व्याख्या प्राये चलकर करेंगे।

### जे० एस० मिल का उपयोगितावाद

मनोवैज्ञानिक सुखवाद की व्याख्या करते हुए हमने मिल के दृष्टिकोण को पहले ही प्रस्तुत किया है। महाशय मिल अपने नैतिक सुखवाद को मनोवैज्ञानिक सुखवाद पर आधारित करता है और उसी मनोवैज्ञानिक विवेचन का प्रथम लेखक, वह व्यक्तिगत

१ "The art of legislation teaches how a multitude of man composing a community may be disposed to pursue the course which upon the whole is the most conducive to the happiness of the whole community by means of motives to be applied by the legislator..... Morality is the art of directing men's actions to the production of the greatest quantity of happiness, on the part of those whose interest is in view."

मुख को बांछनीय स्वीकार करके सामूहिक मुख को बांछनीय घोषित करता है।  
बेसाकि हमने पहले कहा है कि मुखवादी दृष्टिकोण में मिस बैन्थमका अनुयायी है। उसका  
मिन्नविहित कथन उसपर बैन्थम की विचारधारा के प्रमाण को प्रामाणित करता है।

“मुख तथा मुख से निवृत्ति ही केवल वस्तुएं हैं जिनकी उद्देश्य बनना जाना  
बांछनीय है। सभी बांछनीय वस्तुएं या तो इसलिये बांछनीय हैं कि उनमें स्वयं मुख  
निहित है, यथवा इसलिये बांछनीय हैं कि वे मुख की उत्पत्ति तथा मुख के ध्वरोह का  
साधन हैं।” इसी प्रकार मिस बांछनीय शब्द की भ्रान्तिपूर्वक व्याख्या करता है। मिस  
बैक ने अपनी पुस्तक ‘आचार-विज्ञान की विधियाँ’ (Methods of Ethics) में मिस के  
मिन्नविहित कथन को प्रस्तुत किया है।

“किसी वस्तु को बुझ सिद्ध करने का एकमात्र प्रमाण यह है कि लोग वास्तव में  
उसे देखते हैं, किसी शब्द को समझ करने योग्य सिद्ध करने का एकमात्र प्रमाण है कि लोग  
उसे ध्वन्य करते हैं। इसी प्रकार मेरी यह धारणा है कि किसी वस्तु को बांछनीय प्रमा-  
णित करने के लिए जो एकमात्र साक्षी सम्भवतया प्रस्तुत की जा सकती है वह यह है कि  
लोग वास्तव में उसकी इच्छा करते हैं।”<sup>१</sup>

ऊपर दिए गए मिस के दो कथन यह प्रमाणित करते हैं कि एक धोर तो मिस बैन्थम  
की भांति मुख को इच्छा का एकमात्र प्रेरक मानता है और दूसरी धोर वह बांछनीय  
शब्द की प्रामाणिक व्याख्या करके नैतिक मुखवाद को मनोवैज्ञानिक मुखवाद पर आधारित  
करने की चेष्टा करता है। हम उसके मनोवैज्ञानिक मुखवाद की आलोचना तो पहले कर  
ही चुके हैं। इससे पूछ कि उसके उपयोगितावाद की व्याख्या की जाए, यह धारणा है  
कि उसने जो बांछनीय शब्द के प्रति भ्रान्ति उत्पन्न की है उसका स्पष्टीकरण किया  
जाए। वास्तव में मिस ने बांछनीय शब्द के संघर्षी पर्यायवाची ‘दिशामरेवत’ (Desir-  
able) शब्द का धर्म करते हुए, धर्मकार का उर्कामास प्रस्तुत किया है। ‘दिशामरेवत’  
(बांछनीय) शब्द को संघर्षी के दो धर्म शब्दों ‘विशिष्टत’ (जो देखा जा सके) तथा  
‘प्रोडीवत’ (जो सुना जा सके) के समकक्ष मान लिया है। किन्तु उसकी यह धारणा  
सबधा धर्मवत है। जबकि ‘विशिष्टत’ शब्द का धर्म बुझ ध्यवा वह वस्तु है, जो देखी जा  
सकती है और ‘प्रोडीवत’ शब्द का धर्म वह वस्तु है जो वास्तव में सुनी जा सकती है।  
‘दिशामरेवत’ (बांछनीय) शब्द का धर्म वह वस्तु नहीं है जिसकी कि इच्छा की जा  
सकती है, इसके विपरीत उसका धर्म वह वस्तु है, जिसकी इच्छा करना उचित है एवं  
सुखकारक है। अतः मिस की मनोवैज्ञानिक मुखवाद के आधार पर नैतिक मुखवाद को

१ “The only proof... capable of being given that an object is visible,  
is that people actually see it. The only proof that a sound is aud-  
ible, is that people hear it.....In like manner I apprehend, the sole  
evidence it is possible to produce that anything is desirable is that  
people do actually desire it.”

प्रतिपादित करने की चेष्टा भ्रान्त और असंगत है।

अब हम मिस के उपयोगितावाद की व्याख्या करने। हम यह तो पहले ही कह चुके हैं कि उपयोगितावाद का अर्थ यह सिद्धान्त है जोकि मानव-मात्र एवं प्राणी-मात्र के अधिक से अधिक सुख को नैतिक धार्ष्ण्य मानता है। ब्रैन्सन ने नैतिकता की परिभाषा देते हुए इस दृष्टिकोण को प्रस्तुत किया है। मिस ने उसके इस सिद्धान्त की पूर्ण व्याख्या अपनी पुस्तक 'उपयोगितावाद' के अतुर्ध्व अध्याय में इस प्रकार की है "सिवाय इसके कि प्रत्येक व्यक्ति यथाशक्ति अपने सुख की इच्छा करता है, हम इस प्रश्न का और कोई कारण नहीं बता सकते कि सामान्य (सामूहिक) सुख क्यों वांछनीय है? क्योंकि यह निश्चित रूप से एक तथ्य है इसलिए (इसको बताकर) हमने न ही केवल यह सिद्ध करने का सम्पूर्ण प्रमाण प्रस्तुत किया है कि सुख एक धूम है, अपितु हमने यह सब कुछ कह दिया है जोकि सम्भवतया आवश्यक था। क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति का सुख उस व्यक्ति के लिए धूम है अतः सामान्य सुख सभी व्यक्तियों की समष्टि के लिए धूम है। इस कथन में मिस ने व्यक्तिगत सुख के आधार पर, सामूहिक सुख को वांछनीय प्रमाणित करने की जो चेष्टा की है वह भी भ्रमरमयक है। उसने यह तर्क प्रस्तुत करते हुए उस तर्कमास की भूल की है जिसको पश्चिमीय तर्कशास्त्र में रचना का दोष (Fallacy of composition) कहते हैं। मिस यह तर्क प्रस्तुत करते हुए यह भूल जाता है कि सुख को नैतिक विषयों की भाँति एक समष्टि में नहीं लाया जा सकता। जिस प्रकार यह कहना असंगत है कि एक सौ सैनिकों का एक समूह छ. सौ फुट लम्बा है क्योंकि प्रत्येक सैनिक छ. फुट लम्बा है उसी प्रकार यह कहना भी एक भारी भूल है कि सभी व्यक्तियों का वृक्ष-पूयक सुख मानव-मात्र के लिए धूम होना क्योंकि व्यक्तिगत सुख प्रत्येक मनुष्य के लिए धूम होता है। मिस इस तथ्य की भी अवहेलना करता है कि सुख कोई बाह्यात्मक वस्तु नहीं है। वह एक मानसिक अनुभव है और अतः अन्तरात्मक है। एक व्यक्ति का सुख दूसरे व्यक्ति के लिए न ही केवल अवांछनीय अपितु दुःखदायक वस्तु प्रमाणित हो सकता है। एक घर तो सुख एक भूत और आवात्मक अभिव्यक्ति है और दूसरी ओर वह एक सापेक्ष तत्त्व है जिसको कि निरपेक्ष रूप से कदापि धूम स्वीकार नहीं किया जा सकता। हम घाघे भलठर काट के धूम संकल्प की धारणा के विषय में यह देखते हैं कि उसका निर पक्ष धादेसवाद इसी प्रकार की अन्य धमूर्त धारणा पर आधारित होने के कारण सापेक्ष और असंगत सिद्ध होता है। काट का धूम संकल्प तो निस्सन्देह एक स्वतन्त्र मूल्य है और उस दृष्टि से निरपेक्ष भी है। किन्तु सुख सर्वथा सापेक्ष होता है और इसलिए उसका किसी भी अवस्था में मनुष्यों की समष्टि के लिए एकमात्र धादस नहीं माना जा सकता। सुख वाद की आलोचना में हम सुख की सम्भावना उसके धूमों के अर्थ के विषय में घाने चल कर धानाचना करेंगे। किन्तु यहाँ पर उपयोगितावाद की जोड़ी-खी और व्याख्या करने के लिए, यह बता देना आवश्यक है कि किस आधार पर एक सुख को दूसरे सुख की अपेक्षा अधिक वांछनीय स्वीकार किया जाना चाहिए।

जब उपयोगितावाद धर्मशास्त्रिक मुक्तवाक यह धारित देता है कि हमारा नैतिक धर्म अधिक से अधिक मुक्त होना चाहिए, उसका धर्मिप्राम यह है कि संख्या की दृष्टि से यदि हम विभिन्न सुखों का मूल्यांकन करें, तो अधिक से अधिक संख्या वाले सुख को कम संख्यावाले सुख की अपेक्षा श्रेष्ठ मानना चाहिए। सुख की संख्या का अनुमान समाते समय प्रायः दो तत्त्वों का ध्यान रखा जाता है जो विषयता (Intensity) तथा अवधि है। कुछ सुख अधिक विषय होने के कारण दूसरों की अपेक्षा श्रेष्ठ माने जा सकते हैं और कुछ अधिक देर तक रहने के कारण दूसरों की अपेक्षा श्रेष्ठ माने जा सकते हैं। यदि ये दोनों तत्त्व किसी सुख में अधिक मात्रा में हों तो उस सुख को कम मात्रा वाली विषयता तथा अवधि रहनेवाले सुख की अपेक्षा अधिक बांछनीय समझना चाहिए। ईश्वर के अनुसार सुखों का मूल्यांकन करते समय निश्चितता धर्म सुखों को उत्पादित करने की शक्ति सुख से मुक्ति प्राप्ति जैसे तत्त्वों को भी ध्यान में रखना चाहिए। मान लीजिए कि हम तीन विभिन्न सुखों का मूल्यांकन करते हैं और उनका मूल्य क्रमशः ३, ४, ५ निर्धारित करते हैं। तब उपयोगितावाद के अनुसार ३, ४ धर्म ४ दोनों की अपेक्षा श्रेष्ठ होगा। ३ + ४ ५ की अपेक्षा श्रेष्ठ होगा ३ + २ ३ + ४ की अपेक्षा श्रेष्ठ होगा और ४ + ५ ३ + ४ की अपेक्षा श्रेष्ठ होगा।

इस संख्यात्मक मूल्यांकन के साथ-साथ जे एस मिल्स ने सुखों को गुण के आधार पर अधिक और कम उपयोगी मानकर उपवाधितावाद के सिद्धान्त को और भी जटिल बना दिया है। यदि हम सुखों की संख्या के आधार पर तुलना कर सकते हैं, तो उसका धर्मि प्राम यह होता है कि सभी सुख एक ही प्रकार के हैं किन्तु मिल्स स्वयं इस बातको स्वीकार करता है कि सुख न हो केवल संख्या में अपितु गुण में भी एक-दूसरे से भिन्न होते हैं। दूसरे शब्दों में कुछ सुख दूसरे सुखों की अपेक्षा इसलिए श्रेष्ठ नहीं माने जाते कि वे संख्या में दूसरों की अपेक्षा अधिक हैं अपितु इसलिए कि वे उत्कृष्ट प्रकार के हैं। न ही केवल इतना अपितु नीचे के स्तरवाले सुखों की अपेक्षा ऊँचे स्तरवाले सुख संख्या की दृष्टि से कम होते हुए भी बांछनीय माने गए हैं। यह स्वीकार किया गया है कि कुछ सुख अधिक विषय न होत हुए भी अधिक उत्कृष्ट होने के कारण धर्म सुखों की अपेक्षा श्रेष्ठ हैं। यदि ऊँचे स्तर तथा भीष स्तर के सुखों में से हमें एक प्रकार के सुख का निर्वाचन करना हो तो ऊँचे स्तरवाले सुख को बांछनीय समझना उचित होगा चाहे वह सुख कम विषय भी क्यों न हों।

### आलोचना

नैतिक सुखवाद नैतिकता को सुख की अपेक्षा भीष समझता है और उसे सुख का गायन-मात्र मानता है। चाहे वह सुख नैतिकता में प्राप्त हो अथवा केवल नैतिकता के द्वारा प्राप्त हो हर अवस्था में सुखवाद इस बात पर बल देता है कि सुख की प्राप्ति ही हमारा परम लक्ष्य होना चाहिए। हम प्रकार सुखवाद जोकि एक नैतिक सिद्धान्त

स्वीकार किया जाता है, नैतिकता की मौल मानकर और सुख को स्वतन्त्र मानकर एक निरोधमात्र प्रस्तुत कर देता है। एक घोर तो सुखवाद हमें नैतिक आदेश देने की चेष्टा करता है और दूसरी घोर सुख को स्वतन्त्र मानकर और नैतिकता एवं दुःख को मौल मानकर सुख को नैतिकता की अपेक्षा श्रेष्ठ प्रमाणित करता है। इस प्रकार के आदर्श को सामान्य व्यक्ति कदापि व्यवहार में नहीं ला सकता।

मुखवादी सिद्धान्त इसलिए श्रान्त है कि वह सुख के आवात्मक धर्म को भूल जाता है। सुख तथा दुःख निस्सन्देह भाव हैं और वे भाव सर्वत्र घन्तरात्मक हैं, इसलिए उनकी अनुभूति मूल में नहीं हो सकती उनकी प्राप्ति अनुभव करनेवाले व्यक्ति के बिना नहीं हो सकती। दूसरे शब्दों में अनुभव करनेवाले व्यक्ति के बिना सुख कुछ अस्तित्व नहीं रखता। सुख कोई बाह्यारम्भ वस्तु नहीं है जिसको कि कम या अधिक मात्रा में किसी व्यक्ति या व्यक्तियों के समूह को प्रदान किया जाए। घट अधिक से अधिक सुख को व्यावहारिक उद्देश्य नहीं बनाया जा सकता। सुखों की निश्चित इकाई नहीं हो सकती उनका ठोस आकार नहीं हो सकता। इसी दृष्टिकोण को पुष्ट करते हुए ब्रैडले ने कहा है कि नैतिक आदर्श सुख की प्राप्ति नहीं अपितु आत्मानुभूति हो सकता है, क्योंकि अनुभूति के बिना सुख का कोई अस्तित्व नहीं हो सकता। ब्रैडले के शब्दों में "यदि किसी व्यावहारिक उद्देश्य को व्यावहारिक नश्य तथा आदर्श बनना है तो उसे किसी विशेष इकाई के रूप में किसी ऐसे ठोस 'पूर्व' के रूप में हमारे सामने उपस्थित होना चाहिए, जिसे हम अपने कर्मों में अनुसृत करें तथा जिसे हम जीवन में कार्यान्वित करें। सुख (दुःख की भांति) ऐसे नाम के प्रतिरिक्त और कुछ प्रमाणित नहीं होता जोकि किसी न किसी धार्मिक भावों की अभिव्यक्ति होता है।"

मनोवैज्ञानिक सुखवाद की प्रामोचना करते हुए भी हमने यह बताया था कि मनुष्य सुखर भावना की इच्छा नहीं करता अपितु सुखर भावना उसके सखित विषय में स्वयं ही उपलब्ध हो जाती है। किसी भी अवस्था में सुख की भावना-भाव को कर्म के नैतिक प्रवृत्ति प्रदत्त होने का मापदण्ड नहीं बनाया जा सकता। नैतिक सुखवाद सुख की भावना को मुख्य मानकर चलता है। उपयोक्तावाद के अनुसार यह स्वीकार किया गया है कि एकमात्र सुख ही ऐसी वस्तु है जो हमारे अनुभव के विषयों को मुख्य देता है। दूसरे शब्दों में हमारा पतनारम्भ अनुभव उतना ही मुख्यवान है जितना कि वह सुखर है। चाहे अपने वास्तविक अनुभव में हम कई बार दो विषयों में से कम सुखर विषय की भी इच्छा करते हैं तथापि जब हम तटस्थ रूप से इस समस्या पर विचार करते हैं तो हम इस परिणाम पर पहुंचते हैं कि हमारा पतन्य कर्मों का निर्वाचन केवल सुख के आधार पर ही होता है और हम कम सुखर वस्तु की अपेक्षा अधिक सुखर वस्तु को ही श्रेष्ठ मानते हैं। दूसरे शब्दों में यदि अधिक सुखर का निर्वाचन करना हमारे स्वभाव में नहीं है, तथापि हमारा मध्य यह होना चाहिए कि हम उस समय तक अधिक से अधिक सुखर अभिप्रायों का निर्वाचन करें, जब तक कि हमारा यह निर्वाचन किसी धर्म्य व्यक्ति के सुख में बाधक

नहीं होता। सामान्यतया हम ऐसा व्यवहार करना चाहिए कि हमारी सभी मानसिक प्रक्रियाओं द्वारा प्राप्त सुख अधिक से अधिक हो। सुखवाद की यह धारणा यह स्वीकार करके बसती है कि सुख कर्म की नैतिकता का मापदण्ड है। कुछ सीमा तक यह कहा जा सकता है कि सुख मूल्य का किंचित् आधार हो सकता है। यह बात तो स्वीकार करने योग्य है कि जो विषय हमारी चेतना के लिए कुछ मूल्य रखते हैं उन विषयों के साथ सुख की भावना सम्बन्ध प्रकट्य रहती है।

इसका प्रमिप्राय यह तो नहीं है कि सुख की भावना ही मूल्य रखती है क्योंकि लक्षित विषय स्वयं सुख न होत हुए भी सुखद इसमिए होता है कि हम उसकी इच्छा करते हैं। उदाहरणस्वरूप जो व्यक्ति किसी राजनीतिक दल का पठन पाठ्य है, उसके लिए वह बटना मूल्य रखती है और इसमिए उसके मटित होने से उम सुख की प्राप्ति होती है। किन्तु यह सत्य है कि मूल्य तो लक्षित विषय का होता है किन्तु उस लक्षित विषय की प्राप्ति से जो सुख भावना अनुभूत होती है उसको हम मूल्य का आधार (Source of Value) कह सकते हैं। प्रत्येक सुख स्वयं मूल्य न होते हुए भी कुछ सीमा तक मूल्य का परोक्ष रूप से मापदण्ड हो सकता है। मैकन्डी का कहना है कि जिस प्रकार मुद्रा स्वयं मूल्य न होते हुए भी वस्तुओं के मूल्य का आधार हो सकती है उसी प्रकार सुख भी स्वयं मूल्य न होते हुए भी कुछ सीमा तक नैतिक मूल्य का आधार हो सकता है।

मैकन्डी का यह दृष्टिकोण इस बात को प्रमाणित नहीं करता कि सुख वास्तव में कर्म का मूल्यांकन करने का विस्तारणीय परिमाण है। यदि सुख को मुद्रा की भांति भी परिमाण का साधन मान लिया जाए, तब भी हम इस परिचाम पर पहुंचेंगे कि ऐसा सम्भव नहीं है। जब हम मुद्रा को धार्मिक वस्तुओं के परिमाण का साधन मानते हैं तो मुद्रा के मूल्य में एक समरूपता होती है। किन्तु जब हम सुख को नैतिकता का परिमाण मानते हैं तो हम यह मानकर नहीं बसते कि सुख हर समय एक ही मूल्य रखत है बल्कि एक ही प्रकार के हैं। मिल जैसे सुखवादी भी यह स्वीकार करते हैं कि गुणात्मक दृष्टि से एक सुख की दूसरे सुख में विभिन्नता होती है। सुखों की यह विभिन्नता यह प्रमाणित करती है कि हम सुखको मुद्रा की भांति मापदण्ड नहीं मान सकते। यदि हम यह स्वीकार करें कि सुख के विभिन्न प्रकार और विभिन्न गुणात्मक भेद होते हैं, तो उसका प्रमिप्राय यह होना कि सुखों का उत्कृष्ट भवना निकृष्ट होना किसी अन्य तत्त्व पर निर्भर है। सुखवादी इस बात को भूल जाते हैं कि सुख कदापि स्वतन्त्र मूल्य नहीं बन सकता। वे साधन को सकल मान लेते हैं और सुख को नैतिक कर्म का एकमात्र साधन मानकर एक पक्षपाती दृष्टिकोण प्रस्तुत करते हैं। इसी कारण वे सुख को एक ठोस वस्तु मानकर उसको अधिक से अधिक संख्या को उत्कृष्ट आधार मानते हैं। सुखों के विभिन्न प्रकार तथा गुणात्मक भेद सर्वथा यह प्रमाणित करते हैं कि सुख का मूल्य अपने-आपमें कुछ नहीं है और वह विषयों के बिना एक धर्म और निरर्थक धारणा-मान रह जाता है। इसको अधिक स्पष्ट करने के लिए हम सुखों के गुणात्मक भेद का अध्ययन करना होगा।

उपयोदितवाक्य के मुख्य समर्पक प्र० ए०० मिस ने सुखों की परस्पर विभिन्नता को गुण पर आधारित मानकर सुखवादी सिद्धान्त को और भी जटिल बना दिया है। एक और तो सुखवाद की यह धारणा है कि सभी सुखों की हम संख्यात्मक दृष्टि से तुलना कर सकते हैं और वा सुखों धनवा सुखों के जोड़ की तुलना करते हुए हम यह बता सकते हैं कि कौन-सा सुख अधिक है और कौन-सा कम। दूसरी धार सुखवाद यह स्वीकार करता है कि एक सुख दूसरे सुख की अपेक्षा इसलिए खेप्ट एवं अधिक बांछनीय है, क्योंकि वह नून की दृष्टि से उत्कृष्ट प्रकार का सुख है। यदि सुख के आधार पर ही किसी वस्तु को अधिक बांछनीय स्वीकार किया जा सकता है, तो यह सिद्ध हो जाता है कि केवल सुख ही बांछनीय वस्तु नहीं है। सुख की खेप्टता सुखत्व भावना पर आधारित न होते हुए, जब किसी अन्य गुण पर आधारित हो जाती है, तो उससे यह प्रमाणित होता है कि सुख की खेप्टता सुखत्व भावना से परे है। इसके प्रतिरिक्त एक सुख को दूसरे की अपेक्षा नून के आधार पर अधिक बांछनीय मानने से सुखों तथा सुखों के जोड़ को बांछनीयता का कम देना असम्भव हो जाता है। हम गुणों का मूल्यांकन संख्या द्वारा नहीं कर सकते जब तक कि हम गुणों को किसी प्रकार से संख्या में परिवर्तित न कर दें। किन्तु गुणों को संख्या में परिवर्तित करना न ही केवल कठिन है, अपितु असम्भव और मूर्खतापूर्ण प्रयास है। हम किसी भी मापदण्ड के आधार पर यह नहीं कह सकते कि धाम धामे का सुख संत जाने के सुख से उँक मुना न दुनुना है अथवा संगीत सुनने का सुख मींद के सुख से प्राधा है इत्यादि। सुखवाद की यह व्यावहारिक कठिनाई इस सिद्धान्त को व्यावहारिक सिद्ध करती है।

सुखवाद की आलोचना करते हुए मैकग्वी ने सुखों के प्रकार की विभिन्नता की ओर जो संकेत किया है, वह यहाँ उल्लेखनीय है। सुखों के प्रकार की विभिन्नता यह सिद्ध करती है कि यदि सुख को नैतिकता का मापदण्ड मान ली जिया जाए, तो भी वह मापदण्ड सर्वत्र एक नहीं रह सकता। मैकग्वी का कहना है कि जिस प्रकार इच्छाओं के विभिन्न प्रकार होते हैं, उसी प्रकार तृप्ति के उन भावों के भी विभिन्न प्रकार होते हैं, जो कि विषय की प्राप्ति पर अनुभव किए जाते हैं। उदाहरणस्वरूप जब हमारी मूख की तृप्ति होती है तो उसमें जो तृप्ति का भाव एवं सुख प्राप्त होता है, वह धरल और प्रत्यक्ष होता है। किन्तु जो सुखत्व भावना किसी भौतिक धनवा तर्कालयक इच्छा की तृप्ति के पश्चात् अनुभूत होती है, वह उत्कृष्ट प्रकार की तृप्ति होती है और उसे सुख न कहकर मानन्द (Happiness) कहना अधिक उचित है। वही कारण है कि विषय भोग प्रादि की तृप्ति में जो सुख प्राप्त होता है वह भौतिक तथा तर्कालयक सुख की अपेक्षा मूल स्तर का होता है। मानवीय इच्छा की तृप्ति में जब उद्देश्य की वतना अधिक प्रत्यक्ष होती है तो उससे सम्बन्धित सुख उत्कृष्ट सुख एवं मानन्द होता है। किन्तु जब उद्देश्य की वतना कम प्रत्यक्ष होती है तो सुख का प्रकार भी मूल स्तर का होता है और वह मानन्द न कहनाकर सुख-मान ही कहलाता है। इसमें कोई गम्येह नहीं कि उत्कृष्ट सुख एवं मानन्द



का सम्बन्ध उत्कृष्ट एवं ऊँचे स्तर के इच्छाओं के ब्यूह से होता है। सुखों के प्रकार का यह भेद निस्सन्देह धन्तरात्मक होता है और व्यक्ति पर ही निर्भर करता है। जब व्यक्ति उत्कृष्ट दृष्टिकोण को अपनाता है एवं उसकी इच्छाओं का ब्यूह उत्कृष्ट होता है तो उसका सुख भी उत्कृष्ट ही होता है। किन्तु जब व्यक्ति का दृष्टिकोण न्यून स्तर का होता है एवं उसकी इच्छाओं का ब्यूह न्यून होता है तो इच्छाओं की तृप्ति द्वारा प्राप्त सुख भी न्यून स्तर का ही होता है। हमने यह पहले ही इच्छाओं के ब्यूह के सम्बन्ध में कहा है कि समय और परिस्थिति के परिवर्तन के साथ-साथ प्रत्येक व्यक्ति का इच्छाओं का ब्यूह भी परिवर्तित होता रहता है और इस परिवर्तन के साथ-साथ ही सुख के स्तर का परिवर्तन होता है। दूसरे शब्दों में सुख का स्तर एवं प्रकार व्यक्ति के इच्छाओं के ब्यूह के प्रकार पर निर्भर रहता है। अतः यदि हम सुख को ही नैतिक कर्म का मुख्य मानें तो यह मुख्य एक प्रकार का नहीं हो सकता—कमी का यह एक प्रकार का होगा कभी दूसरे प्रकार का होगा और कमी तीसरे प्रकार का क्योंकि उसके स्तर, अनुभव करनेवाले व्यक्ति की इच्छाओं के ब्यूह के अनुसार परिवर्तित होते रहने। सुखवाद की इस कठिनाई को मैकन्ज़ी ने इन शब्दों में अभिव्यक्त किया है 'हर अवस्था में पाहे हम इच्छाओं के विभिन्न ब्यूहों (सेतों) को पृथक्-पृथक् नामों से पुकारें यद्यपि न पुकारें, यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि भावों में लक्ष्यों की विभिन्नता अवश्य होती है और (उनमें) इसलिए धारणा मुमकिन का भाव भी विभिन्न होता है। दूसरे शब्दों में प्रत्येक भाव के सम्बन्ध में मुख्य की धारणा ऐसी धारणा होती है जो विभिन्न निर्वाचकों के द्वारा भी जाती है। ऐसा प्रतीत होता है कि हम कमी सोने को कभी चांदी को और कभी चांदी को परिमाण बना रहे हैं।' इस कथन का अभिप्राय यह है कि सुख अनेक प्रकार का होने के कारण वास्तव में स्वयं किसी धन्य कारण से मुख्य का मापदण्ड बन सकता है यद्यपि सुख का भाव अपने-आपमें ऐसा मापदण्ड नहीं हो सकता।

उपर्युक्त प्रालोचना में विभिन्न सुखों में जो भेद बताया गया है, वह वास्तव में सुखद भावना का भेद तो नहीं है, अपितु वह भेद उस सुखद चेतना धारणा विषय का होता है जिससे कि सुख का अनुभव अभिव्यक्त होता है। सुख (Pleasure) कोई ऐसा तत्त्व

१ "At any rate whether or not we use different words for the different universes, it seems clear that the feelings in question are of very different characters. It is, in fact, a very different self that is realized in each of these cases; and the feeling of self-realizedness is consequently different. Or to put it in the other form that we have used, the sense of value in each case is a sense of value for a different judge. We are estimating as it were, sometimes in gold some times in silver and sometimes in copper

—A Manual of Ethics by J. S. Mackenzie, Page 180.

नहीं है जिसका किसी वस्तु या विषय से पृथक् स्वतन्त्र रूप से अस्तित्व हो क्योंकि सुख का अनुभव सबैव ठोस परिस्थिति से उत्पन्न होता है। मनोवैज्ञानिक सुखवाद की भाँती बना करते हुए भी हमने सुखवाद की इस कठिनाई का उल्लेख किया है। कोई भी व्यक्ति यह नहीं कह सकता कि वह केवल सुख प्रकृति अनुभूति का अनुभव कर रहा है। वास्तव में सुख एक ऐसा सापेक्ष तत्त्व है, जोकि चेतना की सम्पूर्ण चटना एवं प्रकृति का एक घटक माना जाता है। सम्भवतया यह उसका एक अनिवार्य और आवश्यक घटक है। किन्तु इसका सम्बन्ध चेतना के विषय से इतना निश्चित होता है कि चेतना का विषय और सुख की भावना जोकि उस विषय का ही परिणाम होती है, सूक्ष्म दृष्टि से पृथक् होते हुए भी अलग होते हैं। किसी भी सुख अनुभव में सुख की भावना तथा उसका विषय पृथक् तो अवश्य होते हैं किन्तु उन दोनों के मिश्रण से जिस सुख का अनुभव होता है वह एक विशेष प्रकार का सुख इसलिए होता है कि वह सुख के भाव के अतिरिक्त अनेक अन्य तत्वों से प्रभावित होता है, जोकि उस परिस्थिति की सम्पूर्ण चेतना को निर्मित करते हैं। उदाहरणस्वरूप किसी ऐसे सुख को ले लीजिए, जोकि एक छात्राधीन मृत्यु की वेदना से उत्पन्न होता है। इस उदाहरण में जिस सुख का हम अनुभव करते हैं वह उस मृत्यु से अवश्य भिन्न है जोकि हम देखते तथा सुनते हैं। किन्तु जो मृत्यु हम देखते हैं प्रकृति सुनते हैं, उस परिस्थिति में वही सम्पूर्ण विषय नहीं होता जोकि हमारी चेतना के समग्र होता है और जो सुख की भावना उत्पन्न करता है। मृत्यु के देखने तथा पापन की भ्रंश सुनने के साथ-साथ जो विचार उस मृत्यु के द्वारा हमारे मन में उत्पन्न होते हैं, वे सभी हमारी चेतना को निर्मित करते हैं। अतः जो विषय इस प्रकृति में सुख भावना को उत्पन्न करनेवाला होता है, वह अत्यन्त विचारों प्रतिमाओं तथा भावों का एक जटिल 'पुर्ण' होता है। सुख की भावना मात्र वह सम्पूर्ण चेतना नहीं हो सकती और न ही हम यह कह सकते हैं कि वह सुख की भावना इस सम्पूर्ण चेतना से पृथक् अस्तित्व रखती है। वह भावना तथा सम्पूर्ण चटना प्रकृति चेतना वास्तव में एक ही अनुभव के दो अंग हैं। यदि सम्पूर्ण परिस्थिति एवं सम्पूर्ण चेतना के तत्वों में जोड़ा-सा भी परिवर्तन कर दिया जाए, तो सुख की भावना भी विभिन्न हो जाएगी। यही कारण है कि जो सुख का भाव हमें एक मृत्यु के देखने से अनुभव होता है, वह उस सुख के भाव से विभिन्न होता है जोकि हमें एक सुन्दर चित्र के देखने से अनुभव होता है। अतः सुख के भाव की विभिन्नता अपने-आपमें निरर्थक है और वह हमारी चेतना की समष्टि पर निर्भर रहती है। इसलिए सुख की भावना-भाव को नैतिक मूल्य एवं मापदण्ड मानना अतुल्य है।

इससे न भी चेतना की समष्टि को ही सुख की उत्पत्ति का कारण माना है और कहा है कि हमारी इच्छा का अन्तः सुख का भाव न होकर धारमाणुभूति है, न कि विषय प्रकार का भाव प्रकृति। जिस धारणा (Self) की अनुभूति प्राप्त की जाती है, वह निश्चय ही जटिल स्वरूप रखती है। सुख अविकल तथा परिवर्तनशील तत्त्व है, किन्तु जिस धारणा के द्वारा न अनुभव किए जाते हैं, वह एक ऐसी पुर्ण है, जोकि इन सुखों को धारण करने-

वासी है। ये सुख आत्मा में उपस्थित होकर ही अस्तित्व रखते हैं एवं अपना महत्त्व प्राप्त करते हैं। इस लिए एक साधारण मनुष्य के लिए आनन्द (Happiness) का अर्थ न तो एक सुख है न सुखों की संख्या है। इसके विपरीत वह उसकी आत्मानुभूति है। दूसरे शब्दों में आनन्द वास्तव में सुख का भाव-भाव नहीं है, अपितु एक पूर्ण है। ब्रैडले के शब्दों में "सामान्य मनुष्य के लिए प्रसन्नता (Happiness) का अर्थ न तो सुख (Pleasure) है और न सुखों की संख्या है। साधारणतया इसका अर्थ अपने-आपको प्राप्त करना है अथवा एक पूर्ण रूप से अपने-आपको तृप्त करना है और विशेषकर इसका अर्थ अपने जीवन के ठोस आधार की अनुभूति करना है। वह (सामान्य मनुष्य) कहता है 'यह प्रसन्नता है' ऐसा कहते समय वह प्रसन्नता का एक सुख या सुखों की संख्या से ठाढ़ा नहीं करता और उसका यह आशय समझता है 'इसमें ही वह ठीक सार्थक बना है जो मेरे हृदय में था' किन्तु सुखवादी ने कहा है—प्रसन्नता सुख है और सुखवादी जानता है कि प्रसन्नता एक पूर्ण है।"<sup>१</sup>

ब्रैडले की इस आलोचना का अर्थ यह है कि प्रसन्नता पूर्ण व्यक्तित्व पर निर्भर करती है न कि सुख की मात्रा पर। यहाँ पर ब्रैडले का दृष्टिकोण मयबद्गीता के नैतिक दृष्टिकोण के समूह है। ब्रैडले ने यह कहा है कि सुख अर्थबन्धुर है, अतः वह आदर्श नहीं माना जा सकता। हम क्षणिक सुख की प्राप्ति के पश्चात् वहीं रह जाते हैं अर्थात् पहले से और हम अपने-आपको प्राप्त नहीं कर सकते और न ही हम पुनः तृप्त होते हैं। भगवद्गीता में भी कहा गया है कि सुख-दुःख क्षणिक अनुभव हैं और वही व्यक्ति अमरत्व को प्राप्त कर सकता है, जो इस दुःख से अमर रह जाता है। यह बात भी सत्य है कि सुख का अनुभव हमारे व्यक्तित्व के बिना कोई अर्थ नहीं रखता। यदि कोई व्यक्ति सुख भोगने को ही अपना लक्ष्य बना ले तो अन्त में उसे यह अनुभव होगा कि उसने सुख का सेवन नहीं किया अपितु सुख उसके व्यक्तित्व में आया और बसा गया। वास्तव में क्षणिक सुख का अस्तित्व और उसकी अनुभूति केवल यह प्रमाणित करती है कि हमारे व्यक्तित्व में बुद्धि के स्थान पर कुछ हानि ही हुई है। हम ऐसा समझते हैं कि हमने सुख को भोगा है, किन्तु वास्तव में सुख ही हमारे व्यक्तित्व को भोगता है। हम समझते हैं कि हमने समय व्यतीत किया है, किन्तु समय हमारे व्यक्तित्व को व्यतीत करता है। हम उस

१ "Happiness for the ordinary man neither means a pleasure, nor a number of pleasures. It means in general the finding of himself, or the satisfaction of himself as a whole, and in particular it means the realization of his concrete ideal of life. This is happiness, he says, not identifying happiness with one pleasure or a number of them but understanding by it, in this it become a fact what I have at heart. But the Hedonist has said, happiness is pleasure, and the Hedonist knows that happiness is a whole."

—F. H. Bradley : Ethical Studies, Page 96.

समय तक प्रसन्नता एवं परम सुख को प्राप्त नहीं कर सकते, जब तक कि हम धारम विकास और धारमबुद्धि को सक्रिय न बनाएं।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि विषय से पृथक् तथा व्यक्तिगत रूप से पृथक् सुख का अस्तित्व मृत्युप्राप्ति के समान है। हम सुख की भावना की विषय तथा व्यक्ति से पृथक् कल्पना कर सकते हैं, किन्तु यह कल्पना वास्तविकता के विरुद्ध है। सुखवादी इसको वास्तविक मानकर एक व्यावहारिक भ्रम करते हैं और एक ऐसे नैतिक धारम को प्रस्तुत करते हैं जिसे हम बिना आकार के सामग्री (Matter without form) कह सकते हैं। यदि सुख किसी ठोस वस्तु का नाम होता और हम उसे अधिक या कम मात्रा में किसी विशेष परिमाण द्वारा अनुमूक्त कर सकते तो सम्भवतया सुख एक नैतिक मूल्य हो सकता था। सुखों को किसी भी समस्या में एक-दूसरे से जोड़ा नहीं जा सकता। दूसरे शब्दों में उन्हें ठोस वस्तुओं की भांति इकट्ठा नहीं किया जा सकता। सुखों को एक ही चीज की संख्या में परिमल करना एक असम्भव प्रयास है। सुखवादी यह भ्रम करते हैं कि सुख एक मात्र एक गुण है और गुण की संख्या के आधार पर परिमित नहीं किया जा सकता। सुख की स्पष्टता व प्रवेष्टता उसकी संख्या पर निर्भर नहीं है अपितु अनुभव करनेवाले व्यक्ति पर निर्भर है। सुखवाद इस बात को भूल जाता है कि जब हम तृप्ति की ओर जाते हैं तो हमारा उद्देश्य इच्छाओं की तृप्ति नहीं होता अपितु हमारे व्यक्तिगत की तृप्ति होता है। ऐसी तृप्ति के समय मूर्खान्त का आधार सुख नहीं होता अपितु हमारा अपना बुद्धिकोम धारम मरकन्डी के शब्दों में हमारी इच्छाओं का व्यूह होता है। मरकन्डी ने सुखवाद की आलोचना करते हुए इसी बुद्धिकोम को निम्नलिखित शब्दों में अधिव्यक्त किया है "तृप्ति का मूल्य हमारे व्यक्तिगत के उस स्तर पर निर्भर करता है जो इस तृप्ति को अनुभव करनेवाला है, अर्थात् वह उस इच्छाओं के व्यूह पर निर्भर करता है जिसमें कि तृप्ति प्राप्त की जाती है। वह सुख पासवी सुख हो सकता है वह मानवीय सुख हो सकता है वह आनन्द के समान एक ऐसी सुख हो सकता है, सुख का इस प्रकार मूर्खान्त करना हमारी इच्छाओं को उसके आकार एवं उद्देश्य के प्रकरण में समझना है। सुखवाद इस आकार को भूल जाता है। यह हमारी इच्छाओं तथा उनकी तृप्ति को किसी कल्पे धारम की संख्या की भांति समझता है यह हमारी धारम्यकताओं को माना धारम ऐसे सुख समझता है जिनको कि धारम है और उनकी तृप्ति के सुखों को माना धारम के ऐसे धारम भ्रम है जिनके द्वारा कि उन सुखों को धारम है। यह बिना आकार के सामग्री है।"

सुखवाद को पृथक्ता धारम तथा निर्भर तो प्रमाणित नहीं किया जा सकता किन्तु उसे नैतिकता का एकपक्षीय एवं एकांगी धारम धारम कहा जा सकता है। इसमें कोई संदेह नहीं कि किसी भी धारम को उस समय तक नैतिक धारम कहना उचित नहीं है, जब तक कि वह धारम के कल्याण को सक्रिय न बनाता हो। केवल इतना ही नहीं अपितु एक व्यापक नैतिक धारम नहीं है जो प्राणी धारम के कल्याण को धारम धारम है।

किन्तु केवल मुख को ही प्राप्ति को प्रथम मनुष्यों के कल्याण का प्रथम लक्षण मान लेना प्रथम एक भ्रम है। कल्याण में मुख प्रथम उपस्थित होता है और मुख की अनुपस्थिति होती है, किन्तु मुख मात्र मानना को ही कल्याण (Well-being) का एकमात्र उत्तर नहीं माना जा सकता, क्योंकि मुख की अनुभूति व्यक्ति के दृष्टिकोण के अनुसार होती है और उच्चतम दृष्टिकोण ही सबसे अधिक उत्कृष्ट मुख एवं मानन्द देवता होता है। एक ही मनुष्य में जब अनेक मूल तथा उच्च स्तर के दृष्टिकोण होते हैं एवं उसके व्यक्तित्व के विभिन्न स्तर होते हैं उन्हीं स्तरों के अनुसार विभिन्न मुखों की अनुभूति प्रथम होती है। परन्तु मनुष्य का नैतिक आदर्श उसके उच्चतम व्यक्तित्व के स्तर की प्राप्ति एवं अनुभूति है। अतः जो धार्यानुभूति का सिद्धान्त प्रतिपादित किया है, उसका आशय भी यही है कि मुख की प्राप्ति का सम्बन्ध व्यक्तित्व की अनुभूति में है। इसी प्रकार मैकन्डी भी इच्छाओं के मूल के विभिन्न स्तरों को स्वीकार करता है और मुख को इन स्तरों से ही सम्बन्धित करता है। यही स्तर, जैसा कि हमने पहले कहा है, व्यक्तित्व के स्तर हैं। आचार-विज्ञान के सामने सबसे बड़ा प्रश्न यह है कि व्यक्तित्व का कौन-सा स्तर सबसे अधिक उत्कृष्ट एवं सबसे अधिक वांछनीय है। उसी स्तर की प्राप्ति ही नैतिक आदर्श होना चाहिए। इस प्रकार मुखवाद जो केवल मुख का ही उच्चतम प्रादुर्भाव प्रमाणित करने की चेष्टा करता है अपने लक्ष्य में तो सफल नहीं होता किन्तु वह इतना संकेत प्रथम करता है कि मनुष्य के व्यक्तित्व का उच्चतम स्तर वह होना जिसकी अनुभूति में परम मुख एवं परम मानन्द की प्राप्ति होती है। हम आगे चलकर देखेंगे कि कुछ पश्चिमीय विचारक अन्तःकरण को मनुष्य का उच्चतम स्तर मानते हैं और उसीके आदेश को ही नैतिक कर्तव्य स्वीकार करते हैं। इस प्रकार की विचारवादा प्रस्तुत करनेवाले विचारक अन्तर्दृष्टिवादी आदर्शिक कहें जाते हैं। कांट एक विशेष प्रकार का अन्तर्दृष्टिवादी नैतिक विचारक है। वह मनुष्य के तर्कात्मक स्तर को ही उच्चतम स्तर मानता है, और तर्क तथा धर्म सत्य सत्य तथा धर्म का वास्तव्य करता है। हम आगे चलकर देखेंगे कि कांट का यह दृष्टिकोण भी एक ही दृष्टिकोण है। कांट के नैतिक सिद्धान्त की तुलना यथास्थान मनवद्वितीया के कर्मयोग से की जायगी। किन्तु यहाँ पर यह कह देना आवश्यक है कि जहाँ मुखवाद एक आचारवादी सिद्धान्त प्रस्तुत करता है, वहीं कांट का दृष्टिकोण एक विपुल तर्कात्मक दृष्टि का प्रतिपादन करता है। कांट के सिद्धान्त के अध्ययन के पश्चात् ही हम दोनों नैतिक सिद्धान्तों की तुलना कर सकेंगे और यह निश्चित कर सकेंगे कि भारतीय नैतिक आदर्श इन दोनों की अपेक्षा कहीं तक समत और उनका सम्बन्ध करने में समर्थ है।

मुखवाद एवं उपयोगितावाद की मुख्य भूति यह है कि यह सिद्धान्त हमारे सामने 'अधिक से अधिक व्यक्तियों के लिए अधिक से अधिक मूल' उपार्जित करने का उद्देश्य प्रस्तुत करता है और इसी उद्देश्य को ही परम धर्म एवं परम लक्ष्य आश्रित करता है, किन्तु वह उन नियमों एवं साधनों की धार ध्यान नहीं देता आदि उस उद्देश्य की पूर्ति के लिए आवश्यक है। साधन यथा नियम निस्सन्देह अन्तरात्मक प्रख्याप है, जो हमें सम्पूर्ण मन

बसने के लिए बाध्य करती है। हमारा अन्तःकरण एक ऐसा अन्तरात्मक नियम है जो नैतिक उत्तरेय की पूर्ति का साधन है। उसे ही नैतिक उत्तरेय की पूर्ति अधिक से अधिक मुख की प्राप्ति को ही मान लिया जाए, तो भी उस पूर्ति का बिना किसी साधन के प्रयत्न बिना किन्हीं नियमों के निरंकुश पूर्ति मान लेने का अधिप्राय प्रत्येक व्यक्ति को अनैतिक बनने की स्वतन्त्रता देना है। मुखवादी यह भूल जाते हैं कि उत्तरेय सभी नैतिक हो सकता है जब उसकी प्राप्ति के साधन भी नैतिक ही हों। दूसरे शब्दों में धुम की प्राप्ति कबस किसी वस्तु को धुम घोषित करन-मान से ही नहीं हो सकती अपितु वह धुम के प्रपनाने से ही उपपन्न हो सकती है। सवाचार के नियम धुम की प्राप्ति के लिए आवश्यक ही नहीं अपितु अनिवार्य हैं। यही कारण है कि विश्व के प्रत्येक वर्ग में नैतिकता को बनाए रखने के लिए अनेक सवाचार के नियमों के पालन करने को अनिवार्य स्वीकार किया गया है। ॥॥ नियम आदेश के रूप में प्रतिपादित किए गए हैं। उदाहरणस्वरूप सरल बोझो चोरी मत करो आदि ऐसे नियम हैं जोकि आदेश देनेवाले हैं। किन्तु ये ऐसे नियम भी हैं, जिनपर बसने के लिए किसी बाहरी दबाव की आवश्यकता नहीं है और न ही कोई बाहरी दबाव इन नियमों का पालन करने में सफल हो सकता है। यदि कोई व्यक्ति हमें इन नियमों पर बसने के लिए प्रेरित करती है तो वह अन्तरात्मक शक्ति है एवं हमारी अन्तर्दृष्टि है। जब तक उस अन्तर्दृष्टि के आदेश का पालन न किया जाए, जब तक कोई भी उत्तरेय नैतिक नहीं माना जा सकता। यह नैतिक आदेश की पूरी व्याख्या सभी हो सकती है, जब हम अन्तर्दृष्टिपरामक (Intuitive) नैतिक सिद्धान्तों का भी अध्ययन करें। ये अन्तर्दृष्टिपरामक सिद्धान्त अन्तःकरण तथा अन्तरात्मक तर्क के नियम के सिद्धान्त हैं। अगले अध्याय में हम इसी सिद्धान्तों का व्याख्यापूर्वक अध्ययन करेंगे और उसके पश्चात् ही हम यह निर्णय देने के योग्य हो सकते हैं कि अधिक से अधिक व्यक्तियों के अधिक से अधिक मुख को किस सीमा तक और किन साधनों को अपनाकर उत्तरेय माना जा सकता है।

## छठा अध्याय

# आचार के अन्तर्दृष्ट्यात्मक सिद्धांत

(Intuitive Schools of Ethics)

मुझबाब का अध्ययन करते हुए हम इस परिणाम पर पहुँचे थे कि उपयोगितावाद हमारे सामने एक उद्देश्य तो प्रस्तुत करता है, किन्तु उसमें उस उद्देश्य को कार्यान्वित करने की प्रेरणा का अभाव है। धर्मवृष्टि का धर्म निस्सन्देह प्रान्तरिक मूल एवं प्रान्तरिक प्रेरणा है, जो मनुष्य को विशेष माय पर चलने एवं काम करने के लिए प्रेरित करती है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि नैतिक व्यवहार बाहरी दबाव के द्वारा कदापि उत्पन्न नहीं होता। चाहे वह दबाव राजनीतिक सत्ता का दबाव हो, चाहे सामाजिक सम्बन्धों का एवं कटिबाद का दबाव हो। और चाहे वह नरक और स्वर्ग के भय से युक्त ईश्वरीय दबाव हो। मनुष्य की श्रेष्ठता का मूल तत्त्व उसकी मूल है, उसकी वह विवेक-शक्ति है जो उसे यह निमग्न देन में समझ बनाती है कि समुक्त वस्तु धर्म है, समुक्त समुक्त है समुक्त सुन्दर है, समुक्त समुन्दर है। इसी मानवीय प्रान्तरात्मक विवेक को ही धर्मवृष्टि कहा जाता है। कुछ शास्त्रिकों का विचार है कि यह नैतिक धर्मवृष्टि अधिक व्यापक है और हमें यह बताती है कि कुछ कर्म अपने-आपमें असह्य हैं और कुछ सह्य हैं। कुछ समुक्त हैं और कुछ दुःख हैं, चाहे हम उन्हें व्यक्तिगत रूप से ऐसा मानें या न मानें हमारी धर्मवृष्टि जो कि एक विशेष शक्ति है, हमें हर समय नैतिक निर्णय पर पहुँचने में सहायता देती है। इस धर्मवृष्टि को हम नैतिक मूल (Moral Sense) एवं भावना प्रवृत्ति प्रान्त (Conscience) अथवा तर्क का नियम (Law of Reason) कह सकते हैं। नैतिकता का धर्मवृष्टिप्रारम्भिक मत निस्सन्देह सामान्य व्यक्ति के दृष्टिकोण को धर्मवृत्त करता है। जनसाधारण इस बात को मानकर चलते हैं कि प्रत्येक व्यक्ति साधारणतया स्वभाव से धर्म-अधर्म और सन्-असन् में विभक्त कर सकता है। ईसाई धर्म भी इसी दृष्टिकोण का समर्थन करता है और धर्म करने को ईश्वर की आज्ञा मानता है। उसके अनुसार यह प्रान्तरिक प्रेरणा एसा ईश्वरीय आदेश है, जिसपर चलने से व्यक्ति धार्मिकता कर सकता है। यदि इस प्रान्तरिक धर्म को नुनकर उसका अनुसरण किया जाए, तो हमारी यह धर्मवृष्टि प्रबुद्ध हो सकती है और इस प्रबुद्ध क द्वारा व्यक्ति नैतिकता के उच्चतम स्तर पर पहुँच सकता है।

अन्तःकरण एवं अन्तर्दृष्टि की नैतिकता का आधार मानने में जनसाधारण का मत भी समर्थन करता है। यही कारण है कि सामान्य व्यक्ति अन्तःकरण को सही मानेन्द्रिय मानते हैं। इसी प्रकार का एक जनसाधारण के अनुभव पर आधारित दृष्टिकोण नैतिक सूत्र का सिद्धान्त (Moral Sense School) कहलाता है। धार्मिक दृष्टिकोण से अन्तर्दृष्टिधार्मिक प्रेरणा को एक आन्तरिक आवाज स्वीकार किया जाता है। इस मत के आधार पर जो नैतिक सिद्धान्त प्रतिपादित किया गया है उसे अन्तःकरण का नियम (Law of Conscience) कहते हैं। ये दोनों नैतिक सिद्धान्त इस बात को मानकर चलते हैं कि मनुष्य में यह अन्तर्दृष्टि अभ्यास के द्वारा विकसित की जा सकती है। इन सिद्धान्तों के प्रतिरिक्त एक अन्य सिद्धान्त जोकि अन्तर्दृष्टि को सर्व का नियम स्वीकार करता है अधिक स्पष्ट रूप से एक ऐसे नैतिक नियम का प्रतिपादन करता है जिसके आदेश का पालन करना प्रत्येक मनुष्य के लिए आवश्यक ही नहीं अपितु अनिवार्य है। इस नैतिक सिद्धान्त को निरपेक्ष आदेशवाद का सिद्धान्त (Doctrine of Categorical Imperative) कहा गया। अतः हम इस अध्याय में तीन मुख्य नैतिक सिद्धान्तों का अध्ययन करेंगे जिन्हें क्रमशः इस नामों से प्रसिद्ध किया गया है

- (१) नैतिक सूत्र का सिद्धान्त (Moral Sense School)
- (२) अन्तःकरण का सिद्धान्त (Law of Conscience)
- (३) निरपेक्ष आदेशवाद का सिद्धान्त (Doctrine of Categorical Imperative)

### नैतिक सूत्र का सिद्धान्त

इस नैतिक दृष्टिकोण के अनुसार, जब हम किसी कर्म को नैतिक प्रथमा धर्मनैतिक घोषित करते हैं तो हमारा यह निर्णय किसी बाह्यी निरीक्षण के आधार पर नहीं होता और न ही किसी सर्व के आधार पर होता है अपितु यह हमारे अन्तस् में स्थित एक ऐसे भाव के आधार पर होता है, जो हमें स्वतः ही सत्-असत् का ज्ञान देता है। दूसरे शब्दों में हमारे नैतिक निर्णय का कारण हमारी स्वाभाविक नैतिक सूत्र (Moral Sense) है। 'नैतिक सूत्र' पद का प्रयोग सर्वप्रथम नैतिक लेखक ह्यूमन (१६६४-१७४७) ने अपनी पुस्तक 'नैतिक दर्शन का सिद्धान्त' (System of Moral Philosophy) में किया। उसके अनुसार हम अपनी नैतिक धारणाएं उसी प्रकार बनाते हैं जिस प्रकार कि हम रंग की धारणा बनाते हैं। उदाहरणस्वरूप जब हम विशेष लाल वस्तुओं को देखते हैं और उन्हें देखने के पश्चात् एक सामान्य गुण की धारणा बना लेते हैं तो वही धारणा लाल रंग की धारणा होती है। इसी प्रकार हम जब ऐसी विशेष परिस्थितियों का निरीक्षण करते हैं जिनमें कि नैतिक गुण प्रबल-अप्रबल उपस्थित होते हैं और हम इन विशेष घटनाओं से नैतिक गुणों का पार्यंक्य करते हैं तब हम सत्-असत् प्रथमा नैतिक-धर्मनैतिक की धारणा बनाते हैं। जिस प्रकार लाल रंग के सम्बन्ध में हमारी देखने की प्रवृत्ति, जाकि एक विशेष



१२३

धमता है (घोर जो स्वाभाविक रूप से हममें उपस्थित है) साम रस को दसती है घोर जिस प्रकार उस धमता की अनुपस्थिति में हमें मात्र रस की चारपा प्राप्त नहीं हो सकती उसी प्रकार नैतिकता के सम्बन्ध में हमारी विषय प्रवृत्ति धमता धमता नैतिक मूल, उन नैतिक मूलों का निरीक्षण करती है, जाकि मनुष्यों तथा वस्तुओं के वस्तु में उपस्थित होते हैं। अतः यदि हममें वह नैतिक मूल की धमता न हो तो हमारी नैतिक चारपाएँ कमी नहीं बन सकती। इस नैतिक मूल को ह्योमन न कर्मों तथा भावनाओं में सोम्य की ऐसी मूल कहा है जिसके द्वारा हम धमता में तथा हममें से सद्गुण धमता का निरीक्षण कर सकते हैं।

नैतिक मूल का निराकरण

नैतिक मूल्य के सिद्धान्त के अनुसार हम अपनी सामाजिक भावना के अनुसार नैतिक धार्मिक पर ध्यान की चला करने हैं। वह भावना ही हमारी नैतिकता की गहमात्र प्रेरणा है। हम हम जिस प्रकार मुन्दर मनुष्य की ओर धार्मिक हान हैं ठीक उसी प्रकार हम हम की ओर भी धार्मिक हान हैं। नैतिक मूल्य का वह धार्मिक सिद्धान्त वास्तव में प्राचीन यूनानी गणितिकों की उस भावना का प्रतीक है जिसके अनुसार मुन्दर और धर्म का एक माना गया है। इस सिद्धान्त का प्रतिपादन यूनान में प्लेटो के शिष्यों ने किया। उनके अनुसार केवल उनी धर्म को धर्म माना जाना था जोकि मुन्दर (मर्यादा नैतिक दृष्टि से उत्कृष्ट) हो। ह्योमन के प्रतिरिक्त वेस्तमबरी (१८३१-१८३३) ने भी नैतिक मूल्य के सिद्धान्त की दृष्टि की है। वे धार्मिक मुन्दर और धर्म को एक मानकर धार्मिक-विज्ञान को सौन्दर्यशास्त्र का भग बना देने हैं। वेस्तमबरी के अनुसार हममें नैतिकता की भावना ठीक उसी प्रकार स्वाभाव के रूप में उपस्थित है जिस प्रकार कि सौन्दर्य की भावना उपस्थित होती है। हम स्वच्छ इसलिए रहना चाहते हैं कि स्वच्छता की भावना हममें स्वच्छ ही उपस्थित होती है। इनारे स्वच्छ रहने का कारण यह नहीं कि हम दूसरे लोगों को दिवान के लिए ऐसा करें। यहाँ पर इस दृष्टिकोण को धार्मिक स्पष्ट करने के लिए वेस्तमबरी के दृष्टिकोण को उसीक पक्षों में प्रस्तुत करना चाहिए। “यदि कोई ऐसा व्यक्ति धार्मिक दृष्टि से स्वच्छ है तो वह स्वच्छ है।”

“यदि कोई ऐसा व्यक्ति जाकि देखन में मरुपुत्र नपना हो तुम्हें यह पूछे कि मैं उस समय मरना याक सात बरों करता हूँ जबकि कोई व्यक्ति उपस्थित नहीं था। सर्वप्रथम मुझे यह पूर्ण किरबाज जाना चाहिए कि वह पुत्रनेता व्यक्ति बहुत ही मरु होतो है एक कठिन काम होमा। फिर भी इस बात की उपाय करते हुए मैं उसके प्रति एक छोटा-सा उत्तर दन में संतोष का अनुभव करेमा और कहूमा ‘इतना कि मैं नाक बात को अनुभव नहीं कर लमा कि वास्तव में मेरा पानने प्रति क्या कार्य है और एक मानवीय जन्म होने क नाते मेरे लिए क्या करना उचित है। इसी प्रकार मैंने कई लोगों को यह पूछन हुए मुता है कि मनुष्य को संघर्ष में सत्यतायन बरों होना चाहिए ? मैं यह वा नहीं कहूमा कि ऐसा प्रश्न करनेवाला व्यक्ति स्वयं किस प्रकार का व्यक्ति

होगा। 'यथार्थ रूप से वार्षिकिक विस्तार करने का धर्म अपनी मरता को एक कर्म ढंका से ढाना है।'

छेप्ट्सबरी के इस कथन का अर्थ यह है कि सदाचारी होना एवं सदाचार प्रमथा नैतिकता को व्यावहारिक जीवन में लागू करना ही एकमात्र नैतिक बुद्धि है। हम नैतिकता का अनुसरण औपचारिक रूप से नहीं करते और न ही किसी बाहरी बल के कारण ऐसा करते हैं। इसके विपरीत छेप्ट्सबरी के अनुसार नैतिकता एक प्रकार की वह प्रकृति प्रवृत्ति एवं भाव है जो हमें शुभ कर्म करने के लिए प्रेरित करती है। यहाँ पर यह कह देना आवश्यक है कि अंग्रेजी में इस प्रवृत्ति भुक्तान् प्रमथा भाव का पर्यायवाची शब्द 'टैस्ट' (taste) माना गया है। यहाँ पर इस शब्द का अर्थ सवृत्ति (Good taste) है। यह सवृत्ति न ही केवल हमें किसी कर्म का नैतिक दृष्टि से शुभ-अशुभ होने का ज्ञान देती है अपितु वह एक प्रकार की आन्तरिक आनात्मक प्रवृत्ति है जोकि अधिक विकसित होने पर स्वतः ही मनुष्य में नैतिक नियम का पालन करने की भावना उत्पन्न होती है।

नैतिक सूक्ष्म एवं प्रवृत्ति का यह सिद्धान्त हमें सामान्य व्यक्ति के लिए स्पष्ट नैतिक आदेश नहीं देता। यदि नैतिकता एक आन्तरिक भावना-भाव है और प्रत्येक व्यक्ति में यह आनात्मक प्रवृत्ति उपस्थित है तो उससे यह सिद्ध होता है कि प्रत्येक व्यक्ति स्वयं अपने कर्म का नैतिक मूल्यांकन करके और उसे उत्कर्म मानकर उसका आचरण करता है। दूसरे शब्दों में प्रत्येक व्यक्ति का कर्म वास्तव में नैतिक दृष्टि से उत्कर्म होता है। किन्तु जब हम विभिन्न व्यक्तियों के आचार पर दृष्टि डालते हैं तो हमें यह मानना पड़ता है कि केवल विकसित सभ्यरिजवासे व्यक्ति ही नैतिक नियम का पालन स्वच्छन्द रूप से करते हैं और उनमें उत्कर्म का निर्वाचन करना तथा अशुभकर्म का विरिक्तार करना एक

१ "Should one, who had the countenance of a gentleman ask me, 'why I would avoid being nasty when nobody was present?' In the first place, I should be fully satisfied that he himself must be a very nasty gentleman, who could ask this question and that it would be a hard matter for me to make him even conceive what true cleanliness was. However I might, notwithstanding this, be content ed to give a slight answer and say it was because I had a nose... honour myself I never could; whilst I had no better sense of what, in reality I owed myself, and what became me, as a human creature. ...Much in the same manner have I heard it asked why should a man be honest in the dark? What a man must be to ask this question I won't say .. To philosophize in a just signification ■ but to carry good breeding a step higher"

—An Essay on the Freedom of Wit and Humour  
In Characteristics, Part III, Section IV

स्वभाव-मान हो जाता है। किन्तु जनसाधारण के विषय में हम यह नहीं कह सकते कि उनका प्रत्येक कर्म स्वच्छन्द रूप से शुभ कर्म है अथवा यह स्वच्छन्द रूप से किसी कर्म को सत् प्रपञ्च प्रयत्न बोधित कर सकता है। दोस्तवरी इस बात की सम्भावना करता है कि यदि नैतिकता की मूल्य एवं प्रकृति एक अज्ञित प्रकृति है और यह विकसित हो सकती है, तो हम यह मानना पड़ता कि यह किसी व्यक्ति में अधिक और किसी में कम मात्रा में विकसित है।

दोस्तवरी और हर्षसन नैतिक मूल्य के सिद्धान्त की पूरी व्याख्या नहीं कर सके। उन्होंने यह बताने की चेष्टा प्रथम की है कि मनुष्य में इस प्रकृति का विकास उसके सामाजिक वातावरण के कारण होता है। उन्होंने कहा है कि विकसित नैतिक मूल्यमाने व्यक्ति के लिए वही कर्म नैतिक होता है जोकि सम्पूर्ण समाज के लिए उपयोगी होता है, अर्थात् जो 'अधिक से अधिक व्यक्तियों का अधिक से अधिक सुख' उत्पन्न करता है। ऐसी व्याख्या करते हुए भी "म सिद्धान्त के प्रवक्तों ने नैतिक मूल्य को एक निश्चित प्रकृति मानकर उसकी अधिक व्याख्या करने को उचित नहीं समझा। यदि हम नैतिकता को अज्ञित प्रकृति मानकर उसकी व्याख्या करें तो हम निस्सन्देह इस परिणाम पर पहुँचेंगे कि यह सिद्धान्त व्यावहारिक सिद्ध नहीं हो सकता। उसका एक कारण तो यह है कि यदि नैतिक मूल्य का विकास सामाजिक वातावरण पर निर्भर है, तो विभिन्न व्यक्तियों में यह प्रकृति विभिन्न प्रकार की होगी। इस प्रकार नैतिकता एक द्रव्य हो जाएगी जो किसीमें कम और किसीमें अधिक मात्रा में उपस्थित होगी। इस समस्या में यदि नैतिक मूल्य को नैतिकता का साधारण निषेध मान भी लिया जाए, तो भी यह स्पष्ट है कि यह निषेध सब लोगों पर समान रूप से लागू नहीं किया जा सकता क्योंकि इस प्रकृति का विकसित होना विभिन्न परिस्थितियों पर निर्भर रहता है। नैतिक मूल्य का सिद्धान्त हमारे सामने ऐसा व्यापक साधन प्रस्तुत नहीं करता जोकि मानव-जाति के लिए अनिवार्य रूप से पालन करने योग्य हो अथवा जो प्रत्येक मनुष्य के लिए, प्रत्येक वर्ग-वर्ग में निरपेक्ष प्रारूप देने के योग्य हो। अतः नैतिकता को सामर्थ्य के निर्वाचन की भाँति द्रव्य मानना नहीं माना जा सकता।

किन्तु यह दृष्टिकोण अथवा प्रयत्न है, यह भी स्वीकार नहीं किया जा सकता। नैतिक कर्म के निर्वाचन में हमारे भावों का स्थान प्रथम है। दोस्तवरी ने नैतिक विवेक को एक प्रकार की सामाजिक कृति मानकर यह प्रमाणित करने की चेष्टा की है कि किसी कर्म को उसके बाहरी परिणाम के आधार पर ही शुभ नहीं माना जा सकता और न ही किसी व्यक्ति को उसके औपचारिक सिद्धान्त के कारण अज्ञानी कहा जा सकता है। दोस्तवरी के शब्दों में "एक अज्ञान व्यक्ति यह होता है जोकि अपने स्वभाव प्रपञ्च भावों के भ्रमण में प्रेरित होकर सुख शुभ की ओर आकर्षित होता है और अशुभ का विरोध करता है, न कि वह व्यक्ति है जो गीत रूप से अथवा सांस्कृतिक

परिस्थितियों के बल में नैतिक कर्म करता है।<sup>१</sup> दूसरे शब्दों में केवल प्रौढचारिक दृष्टि से शुभ कर्म करना ही नैतिकता नहीं है अपितु वास्तविक नैतिकता यह है जो मनुष्य के स्वभाव से एवं उसकी आन्तरिक प्रवृत्ति से परिष्कृति होती है।

शेफ्ट्सबरी का यह दृष्टिकोण आन्तरिक सद्बुद्धि पर बल देकर एकांगी सिद्धान्त प्रवक्ष्य प्रस्तुत करता है। किन्तु यह हमें चेतावनी देता है कि हम किसी व्यक्ति को केवल इसलिए ही सराफारी न मान लें क्योंकि वह खिं धीर उत्साह से जनता की सेवा करता है, अपितु इसलिए कि उसके (व्यक्ति के) धर्मसू में श्रुत तथा धर्मसू की सूझ एवं अन्तर्दृष्टिपात्मक प्रवृत्ति है। दूसरे शब्दों में उत्कर्म वह कर्म है जो स्वाभावपूर्ण समता तथा शुभ भावना द्वारा किया जाता है। ऐसा प्रतीत होता है कि शेफ्ट्सबरी मध्यकाल के उस सिद्धान्त में कुछ विश्वास रखता था जिसके अनुसार भावों तथा संवेदों को कर्म का मुख्य स्रोत माना जाता था। उसने इस सिद्धान्त को स्पष्ट करने के लिए सरस भाषा का प्रयोग किया है। चाहे उसका सिद्धान्त शत प्रतिशत सत्य न हो किन्तु उसने भाषार-विज्ञान में एक प्रगल्भ दृष्टिकोण प्रस्तुत करने की चेष्टा की है। शेफ्ट्सबरी के दृष्टिकोण की व्याख्या हबीसन के द्वारा भी की गई है। उसने कहा है कि कर्म का मूल्यांकन प्रत्यक्ष उसका प्रीक्षित तथा बहिष्कार करने सरस विचार है कि उनकी व्याख्या करना सम्भव नहीं है। इसलिए हबीसन नैतिक प्रीक्षित को सूझ (Sense) कहता है। वह इस बात को स्पष्ट करने की चेष्टा करता है कि नैतिक मूल्यांकन एक प्रत्यक्ष क्रिया है एवं प्राथमिक अनुभव है जोकि सान्तर प्रत्यक्ष उत्कर्मिक ज्ञान से सर्वथा विभिन्न है। इससे यह स्पष्ट होता है कि वह इस सूझ को अन्तर्दृष्टिपात्मक तत्त्व तो अवश्य मानता है किन्तु उसका विशेष ध्यान यह है कि वह इस सूझ को सद्बुद्धिपात्मक स्वभाव से उत्पन्न स्वच्छन्द प्रवृत्ति एवं क्रियात्मक मुमुक्षु प्रमाणित करे। हबीसन के शब्दों में 'प्रत्येक ऐसा कर्म जिसको कि हम नैतिक दृष्टि से शुभ प्रत्यक्ष धर्मसू मानते हैं वह कर्म है जो किसी न किसी ऐसे भाव से उत्पन्न होता है जो हमारा सविनयात्मक स्वभाव होता है और जिसको हम शुभ प्रत्यक्ष धर्मसू कहते हैं या तो वह इसी प्रकार का भाव होता है और या कोई ऐसा कर्म होता है जो उसका (भाव का) परिणाम होता है।'<sup>२</sup> इससे यह प्रमाणित होता है कि उत्कर्म केवल वही कर्म नहीं है जोकि अन्तर्दृष्टिपात्मक में फलित होता है अपितु वह ऐसा कर्म है जो हमारे हृदय में निहित सद्भावना से प्रेरित होता है। शत शेफ्ट्सबरी तथा हबीसन का

१ Characteristics by Shaftesbury Vol. II Page 26.

२ 'Every action which we apprehend as either morally good or evil, is always supposed to flow from some affection towards sensitive natures; and whatever we call virtue or vice, is either some such affection, or some action consequent upon it.'

—An Enquiry into the Origin of our Ideas of Beauty and Virtue by Hutcheson, IV Edition, Page 132.

दृष्टिकोण भाषार-विज्ञान में विशेष महत्त्व रखता है।

यदि हम सेप्टेसबरी के दृष्टिकोण की सुझाव से तुलना करें तो हम यह कह सकते हैं कि जहाँ सुझावों सुझ को केवल बाह्यात्मक विषयों द्वारा प्राप्त तृप्ति मानते हैं, वहीं सेप्टेसबरी वास्तविक सुख (Happiness) एवं प्रसन्नता को ऐसी अपाधि मानता है, जोकि बाह्य परिस्थितियों से सर्वथा स्वतन्त्र है और अन्तरात्मक है। इसको प्राप्त करने के लिए हमें प्रकृति की इच्छा (Will of Nature) के अनुसार जीवन व्यतीत करना चाहिए। प्रकृति की इच्छा हमसे यह माथा करती है कि हम आत्मा की रक्षा तथा उसका विकास करें। किन्तु आत्मा के इस विकास का यह धर्म नहीं कि हम स्वार्थसिद्धि को ही अपना नयन समझें। प्रकृति की इच्छा जो एक व्यक्ति को प्रेरित करती है, वह अन्य व्यक्तियों को भी प्रेरित करती है। वह इच्छा सबके कल्याण को लक्ष्य बनाती है। अतः जो कर्म प्रकृति की इच्छा से प्रेरित होकर किया जाता है वह ऐसा कर्म है जोकि व्यक्ति तथा समाज दोनों के हित का समन्वय करता है। इसलिए नैतिक सूत्र का सिद्धान्त सुझाव को एक धार्मिक प्रेरणा प्रदान करके उसे उपयोगितावाद बनाने में सहायक सिद्ध होता है। यही कारण है कि सिध्दिक ने भी अन्तःकरण को एक धार्मिक न्याय का नियम स्वीकार करके व्यक्तिगत सुखवाद तथा सामूहिक सुखवाद के सर्व को सुखमाने की चेष्टा की है।

### अन्तःकरण का सिद्धान्त

पश्चिमीय दर्शन के इतिहास में भाषार-विज्ञान के सम्बन्ध में बिषय बटसर की विचारधारा का विशेष महत्त्व है। बटसर भी सेप्टेसबरी की भांति अन्तर्दृष्ट्यात्मक दृष्टिकोण प्रस्तुत करता है और नैतिकता को अन्तरिक भावना से प्रेरित मानता है। किन्तु उसका यह सिद्धान्त नैतिक सूत्र के सिद्धान्त की अपेक्षा अधिक व्यवस्थित है और मनुष्य के मनोवैज्ञानिक विश्लेषण पर आधारित है। बटसर मानवीय मनोविज्ञान को प्लेटो की भांति तीन भागों में विभक्त करता है। इसका प्रथम भाग एवं अंश संवेदों प्रवृत्ति भावों का समूह है। इन प्रवृत्तियों को वह कोष कामवृत्ति इच्छा ईर्ष्या-द्वेष आदि प्रेरणाएँ कहता है। प्रत्येक ऐसी प्रेरणा का मुख्य उद्देश्य तृप्ति प्राप्त करना है। मनुष्य के मनोवैज्ञानिक स्वभाव का दूसरा अंश प्रवृत्ति स्तर पर ऐसे सामान्य नियम हैं, जो मनुष्य को कर्म करने के लिए प्रेरित करते हैं और वे नियम अनहित प्रवृत्ति उदारता (Benevolence) तथा आत्मप्रेम (Self-love) हैं। अनहित का अर्थ वह सार्वजनिक प्रवृत्ति है जो हमें सब व्यक्तियों के 'अधिक से अधिक सुख' को लक्ष्य बनाने के लिए प्रेरित करती है। आत्मप्रेम वह प्रवृत्ति है, जोकि मनुष्य को अधिक से अधिक व्यक्तिगत सुख प्राप्त करने के लिए प्रेरित करती है। मनुष्य के स्वभाव का तीसरा मनोवैज्ञानिक भाग प्रवृत्ति स्तर पर वह उच्चतम नियम है, जिस अन्तःकरण कहा गया है और जिसका अन्य सभी धार्मिक नियमों एवं प्रेरणाओं पर आधारित है। यह अन्तःकरण निश्चित करता है कि किन

प्रेरणाओं को बाह्यीय स्वीकार किया जाए और किन्को अस्वीकार। यह अन्तःकरण सर्वोपरि होने के कारण यह भी निर्णय देता है कि आत्मप्रेम तथा अनहित के अन्तःआत्मिक नियमों में से किसका अनुसरण किया जाए।

बटसर मनुष्य के स्वभाव के इन तीनों स्तरों को अन्योन्याधित मानता है और तीनों को ही अपने-अपने स्थान पर उचित स्वीकार करता है। दूसरे शब्दों में बटसर का दृष्टिकोण एक समन्वयात्मक दृष्टिकोण है। यदि हम मनुष्य के स्वभाव के तीनों स्तरों को ठीक प्रकार से परस्पर सम्बन्धित करें, तो हमारा कर्म शुभ हो सकता है। प्रमुख कर्म तभी घटित होता है जब हम मानवीय स्वभाव के इन तीनों धर्मों को ठीक प्रकार से समन्वित नहीं करते अथवा जब हम उनमें से किसी एक धर्म को ही ग्रहण ले देते हैं। मनुष्य का यह स्वभाव एवं उसके व्यक्तित्व के धर्म एक षड़ी की भाँति यांत्रिक पूर्ण हैं जिसमें कि प्रत्येक धर्म दूसरे धर्म से सम्बन्धित है। जिस प्रकार कि एक षड़ी के विभिन्न पुरखों को जानना-भाव ही पर्याप्त नहीं है अपितु यह जानना भी आवश्यक है कि उसके विभिन्न भागों का पूर्ण संघ में क्या स्थान है एवं उनकी क्या क्रिया है ठीक उसी प्रकार मानवीय स्वभाव को समझने के लिए केवल उसके विभिन्न धर्मों को जानना ही पर्याप्त नहीं है। इसके विपरीत इन विभिन्न धर्मों के सम्यक सम्बन्ध का ज्ञान रखना नितांत आवश्यक है।

मनुष्य के व्यक्तित्व के विभिन्न धर्मों प्रेरणाओं अनहित तथा आत्मप्रेम के नियमों तथा अन्तःकरण के परस्पर सम्बन्ध की व्याख्या करते हुए बटसर कहता है कि प्रेरणाओं को अनहित तथा आत्मप्रेम के नियमों के अधीन करना चाहिए और इन नियमों को अन्तःकरण के प्राधिपत्य में होना चाहिए। अतः बटसर अन्तःकरण के सिद्धान्त को जिसको कि बहु न्याय एवं सहायार का उच्चतम नियम मानता है अथवा सभी नियमों से श्रेष्ठ स्वीकार करता है। उसके अनुसार यह नियम मानवीय स्वभाव का सर्वोत्तम तत्त्व होने के कारण ऐसा निरपेक्ष सिद्धान्त है कि जिसके आदेश का अनुसरण करना प्रत्येक सामान्य व्यक्ति के लिए नितांत आवश्यक है। बटसर का कहना है कि अन्तःकरण का यह सिद्धान्त इतना प्रभावशाली सिद्धान्त है कि इसके द्वारा हम न ही केवल अपने मानात्मक कर्मों का भूत्सादन करते हैं अपितु अनहित तथा आत्मप्रेम के सर्वर्ष का भी निर्णय करते हैं। अन्तःकरण की स्पष्ट धारणा तो नहीं बनाई जा सकती किन्तु यह कहा जा सकता है कि उसकी एकमात्र सत्ता निर्णय देने में निर्देश में एवं प्राधिपत्य में है। बटसर के शब्दों में "यह (अन्तःकरण) विचार अथवा स्वयं उस प्रवृत्ति का तत्त्वात्मक धर्म है और प्राज्ञात्म्य तथा राज्य करना इसके ऐसे तत्त्व हैं जोकि मनुष्य के स्वभाव तथा मिश्रव्यवस्था से प्राप्त हुए हैं। यदि इसके पास सत्ता न हो तो जितना कि इसके पास अधिकार है उतनी शक्ति होती, जितना कि उसका अधिपत्य प्राधिपत्य है तो वह विश्व के द्वार निरपेक्ष रूप से

राम्य करता।”<sup>१</sup>

बटसर के अनुसार, एक आदर्श मानवी स्वभाव में अन्तःकरण आत्मप्रेम तथा जनहित पर आधिपत्य करता है अर्थात् वह इस बात का नियम करता है कि इन दोनों नियमों की सीमाएं क्या हैं। इसी प्रकार आत्मप्रेम और जनहित विषय प्रेरणाओं की प्रपञ्चा भण्ड हैं। वे दोनों यह निर्दिष्ट करते हैं कि इन प्रेरणाओं की पूर्ति किस सीमा तक होनी चाहिए? बटसर अन्तःकरण के आधिपत्य पर बस इसलिए देता है कि किसी भी सामान्य मनुष्य में उसका आत्मप्रेम उसके अन्तःकरण पर विजयी हो सकता है और इस प्रकार जनहित की अपेक्षा अधिक प्रभावशाली हो सकता है। ऐसा भी सम्भव है कि किसी व्यक्ति में आत्मप्रेम की प्रपञ्चा जनहित का नियम अधिक प्रभावशाली हो जाए और वह व्यक्ति आत्मप्रेम की अपेक्षा करके अपने प्रति स्वयं न कर सके। ऐसी बटना ठीक बटिस होती है, जबकि कोई मनुष्य अपने को मुक्तचित्त करने की क्रिया की अवहेलना करता है और जन-कल्याण में इतना प्रवृत्त हो जाता है कि वह अपने स्वास्थ्य और सुख को भी अपेक्षा के कारण का बैठता है। दोनों प्रकार के व्यक्ति एकापी दृष्टिकोण रखने के कारण वैदिक नहीं कहे जा सकते यद्यपि हम प्रायः आत्मप्रेम से प्रभावित व्यक्ति को धार्मिक समझते हैं और स्वार्थ की अवहेलना करनेवाले परमार्थी व्यक्ति को बुद्ध नहीं समझते। इसी प्रकार किसी व्यक्ति में विशेष प्रेरणाएं मूल कामवृत्ति आदि आवश्यकता से अधिक उग्र हो सकती हैं और वे आत्मप्रेम तथा जनहित दोनों नियमों पर आच्छादित हो सकती हैं। आत्महित पर अनेक बार अभिमान ईर्ष्या श्रेय आदि इतने आच्छादित हो जाते हैं कि वे व्यक्ति के सुख को तथा समाज के कल्याण को क्षति पहुंचाते हैं। इस लिए आदर्श मानवी स्वभाववाला व्यक्ति बही है, जिसकी विषय प्रेरणाएं आत्मप्रेम तथा जनहित के अधीन होती हैं और आत्मप्रेम तथा जनहित के दोनों सामान्य नियम अन्तःकरण के परम नियम के अधीन होते हैं।

बटसर के अनुसार, अन्तःकरण के परम नियम के दो मुख्य घंम हैं एक ज्ञानात्मक घंम (Cognitive aspect) और दूसरा अधिकांशतः घंम (Authoritative aspect)। ज्ञानात्मक दृष्टिकोणसे अन्तःकरण एक तर्काल्पक एवं विचाराल्पक नियम है। उसके विचार के विषय कम व्यक्तियों के चरित तथा उनके उद्देश्य होते हैं। अन्तःकरण इन कमों का कबल प्रत्याङ्गान नहीं करता अपितु उनके सत्-असत् होने पर तर्क-वितर्क एवं चिन्तन करता है। दूसरे घंमों में अन्तःकरण में सत्-असत् का नियम देने के लिए शैक्षिक तत्त्व उपस्थित होता है। अन्तःकरण असत्कर्म में और ऐसे कम में भेदमानता

१ “This is a constituent part of the idea, that is, of the faculty itself; and to preside and govern, from the very economy and constitution of man belongs to it. Had it strength, as it has right, had it power as it has manifest authority it would absolutely govern the world.”  
—Bishop Butler : Sermon II

है, जोकि अनायास किया गया हो और जिसका परिणाम असत् हो। जो कर्म जान-बूझकर किसी व्यक्ति को अति पहुँचाने के लिए किया जाए, ऐसे कर्म को तो अन्तःकरण असत् घोषित करता है किन्तु मनवाने में किए गए हानिकारक कर्म को असत् नहीं मानता। इसी प्रकार यदि किसी निर्बोध मनुष्य को कुछ सहन करना पड़ता है तो उसके प्रति हमारे अन्तःकरण में सहानुभूति की भावना उत्पन्न होती है, किन्तु जो व्यक्ति अपने कुकर्म के फलस्वरूप कुछ भोग रहा हो उस समय हमारे अन्तःकरण में सहानुभूति की भावना नहीं होती। अतः हम यह कह सकते हैं कि ज्ञातार्थक दृष्टि से अन्तःकरण हमारी वह प्राण्डरिक प्रवृत्ति है जो व्यक्तियों कर्मों तथा उद्देश्यों के प्रति कुछ-अधुन और सत् असत् के प्रकरण में निर्णय देती है। यहाँ पर यह कहना आवश्यक है कि अन्तःकरण इस प्रकार का निर्णय देते समय कर्मों तथा उद्देश्यों को कर्म करनेवाले व्यक्ति अथवा कर्ता के चरित्र से पूरक नहीं करता। इसके विपरीत अन्तःकरण का निर्णय कर्ता के आदर्श स्वभाव पर ही निर्भर रहता है। अवाहुरणस्वरूप एक शिष्ट अथवा एक पापस्य व्यक्ति का आदर्श, स्वभाव एवं व्यक्तित्व एक सामान्य बुद्धिवाले शीघ्र मनुष्य से विभिन्न होता है। अतः अन्तःकरण इन तीनों व्यक्तियों द्वारा किए गए कर्म का निर्णय समान नहीं देता।

अन्तःकरण के अधिकारार्थक अर्थ का अर्थ यह है कि अन्तःकरण द्वारा दिया गया निर्णय न ही केवल बाह्यीय होता है अपितु वह अन्तिम निर्णय स्वीकार किया जाता है। जो निर्णय अन्तःकरण देता है, वह सम्भवतया आत्मप्रेम के द्वारा अबाह्यीय माना जा सकता है अथवा अनहित की प्रवृत्ति के विरुद्ध हो सकता है, किन्तु वह इन दोनों से ऊपर उठ चुका होता है और इसलिए उन दोनों से श्रेष्ठ होता है। यदि आत्मप्रेम और अनहित के नियमों का परस्पर संघर्ष हो जाए, तो इन दोनों में से किसीके भी स्वभाव में ऐसा उत्पन्न उपस्थित नहीं है, जोकि किसी एक को दूसरे की अपेक्षा अधिक श्रेष्ठ घोषित करे। कई बार आत्मप्रेम के लिए अनहित के सामने धिर मुका देना उचित होता है और कई बार अनहित का आत्मप्रेम के द्वारा पराजित होना उचित होता है। किन्तु अन्तःकरण इन दोनों की अपेक्षा श्रेष्ठ है और वह कदापि इनसे पराजित नहीं होता। एक आदर्श मनुष्य में अन्तःकरण कदापि अनहित अथवा आत्मप्रेम के अधीन नहीं हो सकता। इस प्रकार बटसर अन्तःकरण को उच्चतम निर्णायक घोषित करता है।

इस प्रकार बटसर के द्वारा प्रस्तुत किया गया सिद्धान्त केवल अन्तःकरण से प्रथि कर्म को ही नैतिक घोषित करता है। इस सिद्धान्त के अनुसार, आत्मप्रेम तथा अनहित के नियमों का मानवीय जीवन में अथवा स्वाम अर्थ है, किन्तु इनका यह स्वाम भी अन्तःकरण के द्वारा ही निश्चित किया जाता है। एक स्थान पर बटसर यह कहता है कि अन्तःकरण तथा आत्मप्रेम में परस्पर संघर्ष नहीं हो सकता क्योंकि अन्तःकरण किसी भी ऐसे कर्म को उचित घोषित नहीं करता जोकि मुक्त आत्मप्रेम अथवा मुक्त स्वार्थ के विरुद्ध हो। इसी प्रकार सुख की प्राप्ति के सम्बन्ध में भी बटसर अन्तःकरण की प्रेरणा को ही एकमात्र आदेश मानता है। बटसर की यह धारणा भी कि जो कर्म अन्तःकरण के आदेश



स किन्मा जाए, वह निस्सन्देह अन्तःकरण के लिए ही होमा। यहाँ पर वह कह देना उचित है कि अन्तःकरण की अन्तःकरण में अन्तःकरण निष्ठा इसलिये है कि वह अन्तःकरण को ईश्वर की देन मानता है। अतः उसके सिद्धान्त के अनुसार हमारा अन्तःकरण अन्तःकरण के अनुसार कर्म करना है और सार्वजनिक सुख को केवल उन्हीं साधनों द्वारा प्रयुक्त करना है जिनको कि अन्तःकरण स्वीकार करता है। चाहे हमारा अन्तःकरण यह भी कहता हो कि हम अन्तःकरण और अन्तःकरण के द्वारा कुछ विशेष परिस्थितियों में ऐसे सुख को अधिक प्रयुक्त कर सकते हैं। अन्तःकरण के आदेश को व्यक्तिगत विचार की अपेक्षा अन्तःकरण इसलिये अन्तःकरण मानता है कि अन्तःकरण ईश्वर द्वारा निर्दिष्ट होता है और ईश्वर अन्तःकरण की अपेक्षा सार्वजनिक सुख की सम्भावना को अधिक जानता है।

अन्तःकरण के अन्तःकरण की उपर्युक्त व्याख्या यह प्रमाणित करती है कि उसके अन्तःकरणवाद का अन्तःकरण एक अन्तःकरण-आत्मिक व्यापक नैतिक सिद्धान्त का प्रतिपादन करना है। अन्तःकरण अन्तःकरण को व्यापक इसलिये स्वीकार करता है कि उसके अनुसार यह एक ऐसा अन्तःकरण नियम है, जो प्रत्येक सामान्य व्यक्ति में उपस्थित रहता है। उसका यह मनोवैज्ञानिक तर्क यह तो प्रमाणित करता है कि अन्तःकरण सभी मनुष्यों में समान रूप से उपस्थित है किन्तु वह अन्तःकरण की प्रवृत्ति के निर्माण की पृष्ठभूमि की अवहेलना करता है। आधुनिक मनोवैज्ञानिक अनुसन्धान और विशेषकर मनोविश्लेषण का अनुसन्धान यह कहता है कि अन्तःकरण का अन्तःकरण वास्तविकता की दृष्टि हुई इच्छाओं के कारण होता है। यदि यह सत्य है, तो अन्तःकरण को अन्तःकरण-कर्म का एकमात्र निर्णायक मानना असंगत होमा।

यदि अन्तःकरण को एक अन्तःकरण ऐसी मूल प्रवृत्ति भी मान लिया जाए, जोकि मनुष्य को ऐसे कर्म करने की प्रेरणा देती है जोकि समाज की भलाई के लिए उपयोगी होते हैं तो भी इसका विकास उस सामाजिक वातावरण पर निर्भर रहता है, जिसके प्रभाव से व्यक्ति-विशेष में अन्तःकरण का विकास होता है। मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से अन्तःकरण का विकास वातावरण के प्रभाव से ही होता है और वह वातावरण विशेषकर उन आचार्यों तथा मान्यताओं पर निर्भर होता है, जोकि विशेष समाज में प्रचलित होती हैं। यही कारण है कि कुछ कर्म ऐसे होते हैं, जोकि एक व्यक्ति के अन्तःकरण के अनुसार वांछनीय होते हैं और दूसरे व्यक्ति के अन्तःकरण के अनुसार अवांछनीय। क्योंकि उन दोनों का सामाजिक वातावरण विभिन्न होता है और उनके अन्तःकरण भी विभिन्न होते हैं। यदि प्रत्येक व्यक्ति व्याख्या की दृष्टि से विभिन्न अन्तःकरण रखता है, यदि कोई विश्व व्यापी आदर्श अन्तःकरण नहीं है तो यह स्पष्ट हो जाता है कि व्यक्तिगत अन्तःकरण को नैतिक निर्णायक मानना हर प्रकार के कर्मों का मूल प्रेरित करता है। इसका अन्तःकरण यह है कि एक ओर और एक ओर विशेष वातावरण में रहने के कारण विशेष प्रकार के अन्तःकरण का विकास करता है और उसके अनुसार ही व्यवहार करता है। किसी भी व्यक्ति-विशेष का अन्तःकरण उनकी अपनी दृष्टि से नैतिक नहीं होता किन्तु अन्य व्यक्तियों

की दृष्टि से यह अनैतिक हो सकता है। उसकीन के सम्बंधों में "किसी व्यक्ति का अन्तःकरण एक मर्मे का अन्तःकरण (The conscience of an ass) भी हो सकता है। किन्तु जब बटमर अन्तःकरण को नैतिकता का आधार स्वीकार करता है तो हम यह कह सकते हैं कि उसका अभिप्राय व्यक्तिगत अन्तःकरण से नहीं है, अपितु सामाज्य व्यापक अन्तःकरण से है। इस धारणा में भी कठिनाई यह उत्पन्न हो जाती है कि यह व्यापक अन्तःकरण मनुष्य में कैसे उत्पन्न होता है। यदि यह व्यापक अन्तःकरण भी सामाजिक वातावरण का परिणाम है तो हमें यह मानना पड़ेगा कि विभिन्न देशों में धीरे इतिहास के विभिन्न युगों में मनुष्य का यह व्यापक अन्तःकरण भी विभिन्न प्रकार का होगा। अतः अन्तःकरण को हर अवस्था में एक सापेक्ष प्रेरणा ही मानना पड़ेगा। दूसरे शब्दों में अन्तःकरण का सिद्धांत रोचक होते हुए भी नैतिक आधार नहीं बन सकता। यह एक मनोवैज्ञानिक तथ्य प्रबल हो सकता है और इसे प्रेरणाओं तथा आत्मप्रेम और अनहित के नियमों से खेच भी प्रबल माना जा सकता है। किन्तु उसका अभिप्राय यह नहीं कि अन्तःकरण प्रत्येक व्यक्ति के धर्मसंकट में एक प्रबल नियम है। इस सापेक्षता के कारण अन्तःकरणवाद को एकमात्र नैतिक आधार स्वीकार करना और उसके आदेश को प्रत्येक परिस्थिति में मान्य करना एक भूल है। यहाँ पर यह कह देना आवश्यक है कि बटमर स्वयं इस कठिनाई का अनुभव करता है और उसकी धारणा है कि हमारे जीवन की प्रत्येक घटना को अन्तःकरण के द्वारा नियमित नहीं किया जाना चाहिए। उसका यह विश्वास है कि अन्तःकरण को माने माने की अपेक्षा विवेक अधिक पृष्ठभूमि में रखा जाए, उतना अच्छा है। उसका कहना है कि हमें अपने कर्मों को निरन्तर अन्तःकरण के परीक्षण में नहीं रखना चाहिए, किन्तु वे कर्म ऐसे होने चाहिए जोकि परीक्षा किए जाने पर अन्तःकरण द्वारा स्वीकार किए जा सकें। इस विवेकन से यह स्पष्ट होता है कि अन्तःकरण भी नैतिक नुस्ख की भाँति एक अस्पष्ट प्रवृत्ति ही प्रमाणित होता है।

अन्तःकरणवाद की यह आलोचना बौद्धिक दृष्टि से एक संमत आलोचना है। यदि हमारा नैतिक नियम एक व्यापक नियम है और यह प्रत्येक व्यक्ति में समान रूप से उपस्थित है तो यह नियम एक अस्पष्ट प्रवृत्ति-भाव नहीं हो सकता चाहे उस प्रवृत्ति को नैतिक नुस्ख कहा जाए, चाहे उसे ईश्वरकी देन कहा जाए। यदि अन्तरात्मक नैतिक नियम व्यापक हो सकता है, तो यह निस्सन्देह एक स्पष्ट तर्कका नियम (Law of Reason) होना चाहिए। ऐसा स्पष्ट नियम ही हमें निरपेक्ष आदेश दे सकता है और हमारे सभी कर्मों का मूल्यांकन करने में सहायक हो सकता है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि नैतिक आदर्श केवल वही नियम बन सकता है जो हर अवस्था में और हर समय पर समान रूप से लागू किया जा सके। ऐसा निरपेक्ष नियम हमें काँट के निरपेक्ष आदर्शवाद के सिद्धान्त में मिलता है। अतः अब हम काँट के नैतिक दृष्टिकोण का अध्ययन करेंगे।

### कांट का निरपेक्ष आदेशवाद का सिद्धान्त

इससे पूर्व कि हम कांट के नैतिक सिद्धान्त की व्याख्या करें यह आवश्यक प्रतीत होता है कि कांट के सामान्य दार्शनिक दृष्टिकोण की संक्षिप्त व्याख्या की जाए। एमेनुअस कांट जर्मनी का विख्यात तत्त्ववादी विचारक हुआ। जिसने कि विशेषकर ज्ञान-मीमांसा के क्षेत्र में मौलिक योगदान प्रस्तुत की है। उसकी सम्पूर्ण विचारधारा तर्क पर आधारित है और उसकी प्रत्येक धारणा बौद्धिक विश्लेषण की अव्युत्त उत्पत्ति है। अतः उसका दर्शन आरम्भ से अन्त तक एक बुद्धिवादी दर्शन है जो कि आलोचनात्मक और तर्कालम्ब है। कांट की तीन मुख्य कृतियाँ हैं 'निर्णय की आलोचना' (Critique of Judgment) 'विमृष्ट तर्क की आलोचना' (Critique of Pure Reason) तथा 'व्यवहारालम्बक तर्क की आलोचना' (Critique of Practical Reason)। जैसाकि उसकी कृतियों के शीर्षकों से स्पष्ट है, वह इनमें मनुष्य के ज्ञान तथा उसकी तर्कालम्बक प्रवृत्तियों की बौद्धिक व्याख्या करता है। सर्वप्रथम वह ज्ञान की समता और विचार की उन धारणाओं की व्याख्या करता है, जिनके आधार पर मनुष्य के विचार की प्रक्रिया विकसित होती है। 'विमृष्ट तर्क की आलोचना' में कांट इस परिचाम पर पहुँचता है कि हमारा विश्व के प्रति ज्ञान अन्तरालम्बक प्रक्रिया है और विज्ञान का जब बाह्यी वस्तुओं द्वारा प्राप्त इसी अन्तरालम्बक एवं तत्त्वालम्बक (Phenomenal) सिद्धान्तों को एवं मन द्वारा निर्मित ज्ञान के आधार पर प्रकृति के व्याख्यात्मक सिद्धान्तों को प्रतिपादित करना है। कांट का यह भी मत है कि विज्ञान केवल वस्तुओं के गुणों का विश्लेषण कर सकता है और भौतिक द्रव्य के व्यवहार की व्याख्या-मात्र कर सकता है, किन्तु वह यह नहीं जान सकता कि वस्तुएं अपने-आपमें (Things in themselves) क्या हैं। इस प्रकार विमृष्ट तर्क के क्षेत्र में वह वस्तु के आन्तरिक स्वरूपको अज्ञाय स्वीकार करता है। इसी अज्ञेयवाद के फलस्वरूप कांट व्यवहारालम्बक तर्क की आलोचना में ऐसी मान्यताओं को प्रस्तुत करता है, जिनके बिना हमारा व्यावहारिक जीवन निरवक हो जाता है। जैसाकि हमने आधार की आधारभूत मान्यताओं के सम्बन्ध में पहले उल्लेख किया है, उसकी मुख्य मान्यताएं ईश्वर का अस्तित्व धारणा का अमरत्व और संकल्प की स्वतन्त्रता हैं। ये सभी धारणाएं कांट के उस नैतिकवाद की देन हैं जो कि उसके दर्शन का सबसे महत्वपूर्ण धर्म है। कांट नैतिकता को मनुष्य का एक अग्रिम तत्त्व मानता है और उसका यह मत है कि नैतिक आदेश (Moral command) एक ऐसा आदेश है, जिसका उत्प्रेषण कोई भी व्यक्ति नहीं कर सकता और जिसके बिना कोई भी मनुष्य मनुष्य नहीं कहा जा सकता। वह नैतिक आदेश को एक ऐसा अनिवार्य नियम मानता है, जो विद्वन्मयी है और जिसकी अवहेलना करना किसी भी सामान्य बुद्धिवाले मनुष्य के लिए अनुचित है। अतः वह इस नियम की अन्य व्याप्त नियमों से तुलना करता है।

यदि हम आधार के नियमों को अन्य नियमों से तुलना करें तो हम इस परिचाम पर पहुँचें कि बाह्य के नियम राजनीतिक नियम हैं बाह्य सामाजिक हैं और बाह्य के किसी

विशेष विज्ञान के नियम हों। उन्हें इस प्रकार निरपेक्ष नहीं माना जा सकता कि प्रत्येक व्यक्ति अपने जीवन में हर समय और हर अवस्था में उनपर आवश्यक रूप से चले। उदाहरणस्वरूप, तर्कशास्त्र के नियम एक सामाजिक विज्ञान के नियम हैं, जो विशेष परिस्थितियों में सत्य प्रमाणित होते हैं। अनेक बार ये नियम व्यावहारिक क्षेत्र में असत्य भी प्रमाणित होते हैं, किन्तु जो व्यक्ति व्यापार-उद्योग आदि में रुचि न रखता हो, वह इन नियमों के जाने बिना ही अपने जीवन का निर्वाह सफलतापूर्वक कर सकता है। इसी प्रकार इंजीनियरिंग-विज्ञान के नियम व्यापक नियम तो आवश्यक हैं और वे रेल और कास के मेक के बिना सब स्थानों पर समान रूप से लागू होते हैं किन्तु इन नियमों का क्षेत्र भी केवल उन व्यक्तियों तक सीमित है जो मकानों तथा सड़कों के बनाने प्रभवा नहरों आदिके खोदने से सम्बन्धित हों। जनसाधारण के लिए इन नियमों का जानना आवश्यक नहीं है। न ही केवल इतना, अपितु तर्कशास्त्र तथा दार्शनिक-विज्ञान जैसे आदर्शवादी विज्ञानों के नियम भी निरपेक्ष स्वीकार नहीं किए जा सकते। उदाहरणस्वरूप तर्कशास्त्र के नियम हमें यह बताते हैं कि यथार्थ चिन्तन किस प्रकार किया जा सकता है। यदि हम तर्कशास्त्र के नियमों का पालन करें और उनको समझें तो हम यह बता सकते हैं कि प्रमुख विचार यथार्थ हैं और प्रमुख अयथार्थ प्रमुख तर्क-संगत हैं और प्रमुख बोधपूर्ण। किन्तु फिर भी प्रत्येक व्यक्ति तर्कशास्त्र के नियमों को अपने जीवन में लागू किए बिना भी सफलतापूर्वक जीवन व्यतीत करता है। जो लोग वाद-विवाद में रुचि रखते हैं और जिनका व्यवसाय ऐसा है कि उसमें वाद-विवाद के द्वारा दूसरों को प्रभावित करना पड़ता है उनके लिए तो तर्कशास्त्र के नियम अनिवार्य माने जा सकते हैं। इसके विपरीत जो व्यक्ति ईश्वर में विश्वास रखकर सम्भावना से अपना जीवन निर्वाह करता है उसके लिए यह आवश्यक नहीं है कि वह अपने जीवन के प्रत्येक कर्म में तर्क-वितर्क करता रहे। अनेक बार आवश्यकता से अधिक तर्क करनेवाला व्यक्ति कुछ काम नहीं कर पाता और जीवन में असफल रहता है। व्यावहारिक जीवन में सफलता प्राप्त करने के लिए आत्मविश्वास प्रभवा ईश्वरनिष्ठता की अधिक आवश्यकता रहती है, इसीलिए हिन्दी के अद्वितीय कवि तुलसीदासजी ने कहा है

“होहूँ तोहूँ ओ राम रचि राखा।

को करि तर्क बढावै साखा॥

इसमें कोई सन्देह नहीं कि आवश्यकता से अधिक तर्क करने का परिणाम नशील सिद्धान्तों तथा नवीन दृष्टिकोणों को जन्म देता है। प्रायः ये दृष्टिकोण एक-दूसरे के अनुकूल नहीं होते और इस प्रकार कम से कम भीक्षक संघर्ष को जन्म प्रदत्त होते हैं। अतः तर्कशास्त्र के नियमों का हम ऐसे निरपेक्ष नियम नहीं मान सकते जोकि अनिवार्य रूप से प्रत्येक व्यक्ति पर लागू किए जाएं। इसमें कोई सन्देह नहीं कि ऐसे नियमों का जानना उचित है, किन्तु इस भीषणता की अवहेलना की जा सकती है और इस अवहेलना से सामाजिक जीवन को विषय धरित नहीं पहुँच सकती। अतः तर्क भाषाचार के नियमों का सम्बन्ध है हमें यह स्वीकार करना पड़ता है कि वे नियम प्रत्येक सामान्य मनुष्य के लिए

इसलिए अनिवार्य है कि इनको ज्ञान बिना और इनपर जैसे बिना व्यक्तिगत तथा सामाजिक जीवन अस्तव्यस्त हो सकता है। यह सम्भव है कि कोई व्यक्ति बाह्य-विवाद से अपने-आपको पुष्कल रक्त यह भी सम्भव है कि एक व्यक्ति तटस्थता का जीवन व्यतीत करते हुए, नसित कसा भावि से सम्बन्ध न रखता हुआ सौन्दर्यशास्त्र के नियमों की धार हेतना करता हुआ सफल जीवन व्यतीत करे किन्तु यह बात सम्भव नहीं हो सकती कि कोई भी व्यक्ति सदाधार के नियमों का उल्लंघन करे और उनका ज्ञान के बिना ही जीवन व्यतीत करे। धाराधार के नियमों का सम्बन्ध हमारे कम से है और प्रत्येक व्यक्ति को अपने जीवन में कम करना ही पड़ता है। इजीनियरिंग के नियम यन्त्र ही केवल उन व्यक्तियों पर लागू हो सके जाकि विशेष परिस्थितियों में इस विज्ञान की सहायता लेना चाहते हैं और अन्य व्यक्ति इन नियमों से अपने-आपको पुष्कल मान सकते हैं क्योंकि वह कह सकते हैं कि उनका ज्ञान बनाने में और सड़कों का निर्माण करने से कोई सम्बन्ध नहीं है। इसके विपरीत कोई भी व्यक्ति यह नहीं कह सकता कि सदाधार के नियम केवल उन व्यक्तियों के लिए हैं जो नैतिक जीवन व्यतीत करना चाहते हैं और अन्य व्यक्ति इन नियमों से मुक्त हैं। कोट का कहना है कि "जो कम हमें करना चाहिए, वह करना ही चाहिए।" कोई भी व्यक्ति अपने-आपका नैतिक औचित्य से पुष्कल नहीं मान सकता। दूसरे पक्षों में नैतिक नियम ऐसा नियम है जो समान रूप से सभी व्यक्तियों पर सभी परिस्थितियों में अनिवार्य रूप से लागू होता है और जो किसी भी व्यक्ति को किसी विशेषता के कारण नैतिकता को भग्न करने की आज्ञा नहीं देता। अतः नैतिक नियम बहु होना चाहिए, जोकि सवाम्य हो एवं सापक्ष हो।

कोट का यह दृष्टिकोण स्वतः ही हमें इस निष्कर्ष पर पहुँचाता है कि यदि कोई नियम धाराधार का निरपेक्ष नियम बन सकता है, तो वह बाह्यपरामर्श बनकर अन्तर्दृष्टिकोण ही होना चाहिए। दूसरे पक्षों में धाराधार का निरपेक्ष नियम नहीं नियम हो सकता है, जाकि मनुष्य के अन्तर्दृष्टि में उपस्थित हो। यदि वह नियम बाह्यपरामर्श हो तो वह सापक्ष सिद्ध होना क्योंकि सम्भवतया उसका वास्तविक बन के लिए मनुष्य का बाह्य परिस्थितियों पर निर्भर रहना पड़ना। राजनीतिक नियम नैतिकता का आधार नहीं बन सकता क्योंकि उसका प्रतिपादन और उसका परिवर्तन राजनीतिक सत्ता पर निर्भर रहता है। ईश्वर को भी नैतिकता के नियम का ज्ञान नहीं माना जा सकता क्योंकि वह ईसाई धर्म के दृष्टिकोण से मनुष्य के बाह्य परिस्थित्य रखता है। इस प्रकार कोट इस निष्कर्ष पर पहुँचाता है कि नैतिकता का निरपेक्ष नियम केवल मनुष्य में ही नियम हो सकता है। उसका सत्य मानबोध ही हो सकता है इसलिए वह अपना उद्देश्यकारी दृष्टिकोण प्रतिपादित करते हुए मनुष्य की स्वतन्त्रता कायित करता है और कहता है कि "मानव को चाह वह मानव गुण स्वयं हो चाहे कोई अन्य व्यक्ति हो कदापि सामान्य मत बनाया यपिनु सदैव उस साम्य

एवं लक्ष्य स्वीकार करो।”<sup>१</sup>

इस प्रकार अपने उद्देश्यसाधन का प्रतिपादन करते हुए कांट मनुष्य के भन्तर्भूत में निहित ऐसे क्रियात्मक तत्त्व को बूझने की चेष्टा करता है, जो अपने-आपमें स्वसम्पन्न हो और जो ऐसा निर्विरोध हो कि प्रत्येक व्यक्ति उसे सत्कर्म का साधन स्वीकार कर सके। कांट अपने बौद्धिक विस्लेषण के द्वारा गुरुतः इस क्षेत्र में सफल होता है और बोधित करता है कि वह विश्वव्यापी परममूर्त्य सुख संकल्प एवं सद्भावना एक अद्वितीय तत्त्व है, जो प्रत्येक मनुष्य के भन्तर्भूत में निहित है। यह सुख संकल्प ही ऐसा निरपेक्ष तत्त्व है, जोकि कदापि साधन नहीं बनता अपितु साध्य रहकर स्वसम्पन्न सिद्ध होता है। इन ज्ञान शक्ति सम्पत्ति साधि गुणों एवं मूर्त्यों को बाँझनीय तो मानते हैं किन्तु ये सभी मूर्त्य साधन होने के कारण धार्मिक कर्म को भी जन्म दे सकते हैं धीरे-धीरे हैं। शक्ति का प्राप्त करना एक लक्ष्य है। सोम सुख प्रयत्नों के पश्चात् शक्ति अधिकार एवं सत्ता का प्राप्त करते हैं किन्तु उसको प्राप्त करने के पश्चात् सत्ता का सदुपयोग भी होता है और दुःखमोम भी। सत्ताकारी व्यक्ति अनेक बार धन्याय करता है, दूसरों के अधिकार की अवहेलना करता है और पक्षपात करता है। सत्ता को प्राप्त करने से पूर्व नम्र भावनावादी व्यक्ति भी सत्ता प्राप्त करने के पश्चात् अभिमान और स्वार्थी बन जाता है। गोस्वामी तुलसीदास ने इस मनोवैज्ञानिक तथ्य को निम्नलिखित शब्दों में अभिव्यक्त किया है

‘कोट न जन्मा प्रस जग माहीं। प्रभुता पाइ जाइ मय माहीं ॥’

अतः सत्ता की प्राप्ति को हर अवस्था में बाँझनीय इसलिए नहीं माना जा सकता कि वह साध्य नहीं है, अपितु साधन है। इसी प्रकार ज्ञान प्राप्त करना एक सद्बुद्ध है। ज्ञानी व्यक्ति निस्सन्देह उत्कृष्ट माना जाता है, किन्तु प्रायः यह देखा गया है कि ज्ञान भी मनुष्य को अभिमान और स्वार्थी बना सकता है। जब तक अनुभव बनाने का ज्ञान केवल एक ही रास्ते तक सीमित था तो यही ज्ञान विश्व में भय और भ्रातृत्व का कारण बना हुआ था। यदि ज्ञान की रहस्य के रूप में रखा जाए, तो वह अनेक प्रकार से हानिकारक सिद्ध हो सकता है, इसलिए ज्ञान को भी स्वसम्पन्न स्वीकार नहीं किया जा सकता।

जहाँ तक सम्पत्ति एवं धन का सम्बन्ध है, हम यह कह सकते हैं कि प्राथमिक समय में इसका बड़ा महत्त्व है। धन के समाज में भी व्यक्ति का स्तर, उसकी सम्पत्ति एवं धन के आधार पर ही निर्दिष्ट किया जाता है। जनमानस व्यक्ति हर प्रकार के सुख को प्राप्त कर सकता है, वह अपनी सभी इच्छाओं की पूर्ति कर सकता है। यदि वह चाहे तो धन के द्वारा राजनीतिक सत्ता को भी प्राप्त कर सकता है और जन्म से उन्नत कोटि के विद्वान के ज्ञान को भी मोल दे सकता है। किन्तु इसका अभिप्राय यह नहीं कि धन एक स्वसम्पन्न मूर्त्य है। धन का जहाँ सदुपयोग हो सकता है, वहाँ उसका दुःखमोम भी प्रतिकूल हो सकता है और होता है। धन की साधना ही समाज में विरिधत और अभिचार

१ “Never treat man, either in thine own person or in that of others, as a means, but always as an end in himself.”

का कारण बनती है। इसकी प्राप्ति के लिए लोग अनेक पापों का आचरण करते हैं और अत्याचार तथा अत्याचार के द्वारा भी बन एकत्र करते हैं। अतः सम्पत्ति एवं धन को साधन होने के कारण निरपेक्ष रूप से वांछनीय मूल्य कदापि स्वीकार नहीं किया जा सकता।

सुम संकल्प का महत्त्व बतलाते हुए कांट ने लिखा है, "इस विश्व में प्रथम बिन्दु के बाहर, सुम संकल्प के प्रतिरिक्त कोई भी ऐसी बुद्धिगम्य वस्तु नहीं है जिसको कि निरपेक्ष रूप से सुम कहा जा सके। यदि प्रकृति की निष्पूरता तथा कृपणता के कारण यह सुम संकल्प किसी परिणाम में पड़ित न भी हो सके और केवल सुम संकल्प ही रह जाए, तो भी यह एक रत्न की भाँति अपने ही प्रकाश से आभासित होगा।" कांट इसी धार्मिक सुम संकल्प एवं नैतिक संकल्प को भौतिक बल से अष्ट मानता है और उसे मनुष्य मात्र के धर्म में निहित स्वीकार करता है। यह नैतिक तत्त्व ऐसा तत्त्व है कि यह बाहरी जगत् के कार्य-कारण-सम्बन्ध से परे है और इसका कोई दोष रूप नहीं है। इसकी प्राप्ति प्रथम इसपर आधारित कर्म का नियम उस समय उत्पन्न हो सकता है जबकि हम किसी परिस्थिति पर विचार करते हैं। इसकी उत्पत्ति कांट के अनुसार मनुष्य के नैतिक स्वभाव से ही होती है। अतः मानव एक नैतिक प्राणी होने के नाते वस्तु-जगत् के उस क्षेत्र का निवासी नहीं है जिसमें कि वस्तुएं आभास-मात्र प्रतीय होती हैं अपितु वह उस क्षेत्र का निवासी है जिसमें कि वस्तुएं अपने यथार्थ रूप में उपस्थित होती हैं। इसी कारण जब वह नैतिक नियम का पालन करता है तो कहा जाता है कि वह ऐसे नियम का पालन कर रहा है, जोकि उसके उस व्यक्तित्व से उत्पन्न होता है जो उसकी विचारशीलता और उसके वास्तविक अस्तित्व को अभिव्यक्त करता है। नैतिकता एवं नैतिक नियम की धारणा का वह पालन एक ऐसी नैतिक स्वतन्त्रता है जिसकी व्याख्या नहीं की जा सकती। इसका कारण यह है कि व्याख्या का सम्बन्ध बुद्धि से होता है और बुद्धि केवल आभासित वस्तु जगत् तक ही सीमित रहती है। वस्तु-जगत् विज्ञान का एवं तथ्यों की व्याख्या का जगत् है और नैतिक जगत् भौतिक कर्तव्य एवं मूल्यों का जगत् है।

इस प्रकार आकाशात्मक होते हुए भी नैतिक संकल्प द्वारा हम नैतिक आदेश प्रत्यक्ष प्राप्त कर सकते हैं। कांट की यह धारणा थी कि नैतिक संकल्प जो आदेश देता है वह यह है कि हर प्रवृत्ति में ऐसे सामान्य नियमों पर चलना चाहिए जिनको कि हम अपनी धर्म बुद्धि के द्वारा नैतिक कर्तव्य मानते हैं। यह सामान्य नियम ऐसे हैं कि जिन्हें प्रत्येक व्यक्ति अपनी आत्मस्वकृपाओं और परिस्थितियों की परवाह न करता हुआ स्वीकार करता है। उदाहरणस्वरूप मृत्यु बोलना परमेश्वर प्रतिज्ञा का पालन प्रत्यक्ष करना चाहिए, निष्पूरता की प्रेरणा दया अष्ट है इत्यादि ऐसे सामान्य नियम हैं जिनको प्रत्येक व्यक्ति नैतिक स्वीकार करता है। कांट का कहना है कि ये सभी नियम, जोकि नैतिक संकल्प द्वारा निर्धारित किए जाते हैं, ऐसे नियम हैं जो सर्वसंगत हैं अर्थात् जिनमें विरोधाभास नहीं है। अतः हम नैतिक संकल्प पर आधारित एक ऐसे निरपेक्ष आदेश पर पहुँच सकते हैं, जिसको कि

हम सर्वमान्य स्वीकार कर सकते हैं। कांट का यह नियम इस प्रकार है "उस सिद्धान्त के अनुसार कर्म करो जिसका कि तुम समान रूप से एक विश्वव्यापी नियम स्वीकार किए जाने का संकल्प कर सकते हो।"<sup>१</sup>

कांट इस नियम का प्रतिपादन करते समय अनेक उदाहरणों द्वारा इस निरपेक्ष नैतिक धारेश की व्याख्या करता है और यह प्रमाणित करने की चेष्टा करता है कि नैतिक कर्म वह कर्म है जो बिरोधाभास के बिना विश्वव्यापी बनाया जा सकता है, जबकि अनैतिक कर्म ऐसा प्रमाणित नहीं हो सकता। अतः उसके धारेश का समिप्राप्त यह है कि हमें इस प्रकार कर्म करना चाहिए कि हम उस कर्म को उसी प्रकार करने के लिए बिना बिरोधाभास प्रथमा संघर्ष के प्रत्येक व्यक्ति का संकल्प बना सकें। उदाहरणस्वरूप बचन के भंग करने की समस्या को लीजिए। यदि कोई व्यक्ति इस बर्मेसंकट में पड़ जाए कि क्या उसे दिए गए बचन का पालन करना चाहिए या नहीं तो इस बर्मेसंकट में उसे ऐसा विचार करना चाहिए कि क्या बचन का भंग करना एक विश्वव्यापी संकल्प हो सकता है। यदि मान लीजिए कि बचन का भंग करना विश्वव्यापी संकल्प बन जाता है, तो उसका परिणाम यह होगा कि सभी दिए गए बचन भंग किए जाएंगे। इस अवस्था में जबकि प्रत्येक दिया गया बचन भंग होगा तो कोई भी व्यक्ति बचन का विश्वास नहीं करेगा। जब सभी दिए गए बचन भविष्यसनीय होंगे तो कोई भी व्यक्ति बचन नहीं देगा। जब कोई भी बचन नहीं दिया जाएगा तो कोई बचन भंग भी नहीं होगा। वृक्षों में बचन का भंग करना एक बिरोधाभास है एवं असम्भव है। इस प्रकार कांट कुछ और सत्य को प्रमाणित करता है। उसके अनुसार तर्क का नियम ही नैतिकता का नियम है। इसी नियम की पुष्टि करते हुए, कांट यह भी प्रमाणित करता है कि धारमहत्या को तथा चोरी करने को तथा मोर्षों की दुरवस्था के प्रति तटस्थता के कर्म को इसलिये विश्वव्यापी नहीं बनाया जा सकता कि यदि ऐसा किया जाए, तो यह असंभव प्रमाणित होता है। जब हम किसी कर्म को वृक्षों के द्वारा किए जाने की कल्पना नहीं कर सकते तो ऐसे कर्म को हम अपने संकल्प का विषय भी नहीं बना सकते। अतः कांट का नैतिक सिद्धान्त हमें यह धारेश देता है कि हम ऐसे ढंग से कर्म करें कि प्रत्येक व्यक्ति हमारे वैसी सामान्य परिस्थितियों में उस कर्म के करने का संकल्प कर सके। कांट का यह निरपेक्ष नैतिक धारेश भाषार विज्ञान में विशेष महत्त्व रखता है। इसमें कोई संदेह नहीं कि यह सिद्धान्त अपने दार्शनिक व्याप्त सिद्धान्त है और यह प्रमाणित करता है कि अनैतिक कर्म सर्वत्र हानिकारक कर्म होता है, किन्तु यह आकारात्मक होने के कारण अनेक व्यावहारिक नैतिक समस्याओं में स्पष्ट रूप से हमारा मार्गदर्शन नहीं करता। इसलिये इस सिद्धान्त की कड़ी आलोचना

१ "Act only according to that maxim which you can at the same time will to be a universal law"



की गई है।

कांट का सिद्धान्त एक भ्रमूर्त सिद्धान्त इसलिये प्रमाणित होता है कि उसके शुभ संकल्प की धारणा एक विश्वध्यापी धूर्ततया स्वधन्व और स्वतन्त्र संकल्प की धारणा है। धत्त उसका निरपेक्ष धावेस हूमें ध्यावहारिकदृष्टि से किसी ठोसकर्मके करनेकी प्रेरणा नहीं देता। सर्वप्रथम हम यह कह सकते हैं कि कांट का सिद्धान्त केवल निपचारमक धादेस देता है और वह धावेस भी एक सीमित क्षेत्र में ही प्राप्त होता है। यदि हम उसके धावेस को अपने कर्म पर लागू करके इस परिधाम पर पहुचते हैं कि वह कर्म विश्वध्यापी संकल्प नहीं बन सकता तो उसका धनिधाय यह हो जाता है कि वह कर्म धवाधनीय है एवं उसका धनुस्तरण करना धनुषिष्ठ एव धनतिक है। यह हूमें केवल इतना धावेस देता है कि हूमें किछ प्रकार के कर्म का तिरस्कार नहीं करना चाहिए और यह नहीं बतलाता कि कौन-से कर्म को स्वीकार करना चाहिए। जब हम इस धादेस से यह जानना चाहें कि हमारा कर्तव्य क्या है, तो यह एक कोरा सिद्धान्त ही सिद्ध होता है। इस सिद्धान्त पर नन्मीरता धूर्तक विचार करने से हम इस निष्कर्ष पर पहुचेंगे कि इसपर धावेस धमी हो सकता है, जब हम कुछ विशेष परिस्थितियों एवं माध्यताओं को स्वीकार करके चलें। यदि हम ऐसी मान्यताओं को लेकर नहीं चलते तो कांट के सिद्धान्त को लागू करने से एक शुभ कर्म भी धनैतिक प्रमाणित हो सकता है। यदि हम यह धानकर न चलें कि सामाजिक जीवन की सफ़लता के लिए कुछ व्यक्तियों का विशेष परिस्थितियों में बह्यधारी रहना धावश्यक है तो बह्यधर्म जैसा नैतिक कर्म भी धनैतिक सिद्ध होता है, क्योंकि बह्यधर्म को विश्वध्यापी संकल्प नहीं बनाया जा सकता। ससार के सभी धनुष्य जब बह्यधारी हो जाएं, तो उसका परिधाम धुन के स्वाध पर धनुष ही होना और बह्यधर्म एक धवाधनीय कर्म हो जाएगा। इसी प्रकार यदि हम यह धानकर न चलें कि समाज में धुन के निधारण के लिए तथा नैतिक विकास के लिए प्रयत्न करना धावश्यक है, तो समाज-सेवा जैसा नैतिक कर्म भी धनैतिक ही सिद्ध होगा। यदि सभी धनुष्य समाज-सेवा में लय जाएं, तो प्रत्य यह होता है कि सेवा करनेवाला कौन रहेगा। कांट के सिद्धान्त से हूमें नैतिक कर्म को ठोस सामग्री प्राप्त नहीं होती। धत्त उसका (कांट का) शुभ संकल्प हूमें कुछ स्पष्ट धादेस नहीं देता। वह केवल इतना बतलाता है कि संकल्प ही हमारे कर्म का लक्ष्य है, वह हूमें यह नहीं बतलाता कि कौन-सा संकल्प हमारा लक्ष्य है। धत्त हम यही प्रश्न करके रह जाते हैं कि धुन संकल्प क्या है। हम इस धुन संकल्प का स्वतन्त्र संकल्प धयवा विश्वध्यापी सफ़ल धयवा स्वधर्त संकल्प धयवा धाकारधर्मक संकल्प कह सकते हैं। धन्त में हम इस परिधाम पर पहुचते हैं कि धुन संकल्प संकल्प का कोरा धाकार ही है और यही लक्ष्य है, जिसकी धै धनु मूर्ति करनी है, वह धैरे व्यक्तित्व की ही धनुमूर्ति है। वह धनुमूर्ति किसी विधय लक्ष्य की नहीं हो सकती। धत्त किसी विधय धनुमूर्ति न होने के कारण, वह एक धाकार-मात्र ही रह जाती है। यदि यह धुन संकल्प हमारे संकल्प का धावार-धान ही है तो इस धाकार में हमें ठोस सामग्री कहाँ से प्राप्त हो सकती है। यदि मैं इस धाकार को अपने-धायर

मानू करता हूँ तो मैं देखता हूँ कि मैं भाकार-मात्र नहीं हूँ। मेरे व्यक्तित्व में अनुसारात्मक स्वरूप है, उसमें विशेष स्तरों की श्रृंखला है। उसमें इच्छाओं, प्रवृत्तियों, संवेगों, सुखों तथा दुःखों का समूह है। इस ठोस व्यक्तित्व को हम अपने धर्म का संवेदनात्मक धर्म कह सकते हैं। हमारे व्यक्तित्व के इस धर्म में ही वह सारी सामग्री उपलब्ध होती है, जो संकल्प के प्राकार में रची जा सकती है। इस सामग्री के बिना संकल्प का प्राकार-भाव प्रमूर्त रह जाता है। कांट के सिद्धान्त की यह एक मुख्य वृत्ति है।

यदि हम कांट के कर्तव्य के प्रति कर्तव्य का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण करें, तो हम इस परिणाम पर पहुँचेंगे कि उसका सिद्धान्त व्यावहारिक दृष्टि से निरर्थक है। संकल्प का मूल तत्त्व क्रियाशीलता से है। जो संकल्प कर्म में परिवर्तित नहीं होता वह संकल्प नहीं है और कर्म सबैव विशेष बनना होता है। कांट विशेष बनना को कोई स्थान नहीं देता और संकल्प को सामान्य तथा विश्वव्यापी ही बनाना चाहता है। जब हम कोई कर्म करना चाहते हैं तो हमारा संकल्प किसी वस्तु का निश्चित संकल्प होना चाहिए, प्रसिद्ध वह विशेष संकल्प होना चाहिए। सामान्य रूप से कोई संकल्प करना असम्भव है। वह केवल प्राकार है और प्राकार क्रियाशील नहीं हो सकता।

कांट के सिद्धान्त का विश्लेषण करते हुए हम इसके दो विभिन्न धर्म निकाल सकते हैं। हम यह मान सकते हैं कि उसका धारण व्यावहारिक प्रकाशों पर लागू होता है और किसी भी विशेष परिस्थिति को स्थान नहीं देता यद्यपि हम यह कह सकते हैं कि वह विशेष कर्मों पर लागू होता है और उसमें वेद का लक्ष्य और परिस्थितियों की सीमाओं को भी स्थान दिया गया है। यदि इस सिद्धान्त का धारण पहली प्रकार का हो तो हम प्राये चलकर देखेंगे कि इसके पालन करने का धर्म एक निराल कठोर धारण का पालन करना है। इसमें कोई संदेह नहीं कि कांट ने स्वयं निरपेक्ष नैतिक धारण का प्रतिपादन इसी दृष्टि को लेकर किया था। इस तथ्य का प्रतीक उसका अपना धर्मपूर्व जीवन है। वह धानु-पर्यन्त ब्रह्मचारी रहा और अपने नित्यप्रति के कार्यक्रम में इतना यत्नवत् हुआ और नियमित रहा कि सोच उसके कार्यक्रम के आधार पर बड़ी का समय ठीक किया करते थे। उनको यह विश्वास था कि उनकी यकियाँ समय देने में बाधपूर्ण हो सकती हैं किन्तु कांट का कार्यक्रम एक क्षण के लिए भी धर-उभार नहीं हो सकता। यदि हम इस निरपेक्षता का धर्म कुछी दृष्टि के आधार पर करें, तो हम इस निष्कर्ष पर पहुँचेंगे कि यह सिद्धान्त इतना व्यावहारिकता से अधिक व्यापक हो जाता है कि इसके आधार पर प्रत्येक व्यक्तिगत कर्म नैतिक सिद्ध हो जाता है। दुसरे शब्दों में पहली दृष्टि से कांट का सिद्धान्त व्यावहारिकता से अधिक संकीर्ण और कुछी दृष्टि से हीसा हो जाता है।

यदि निरपेक्ष नैतिक धारण को जीवन पर लागू करते समय हम यह मानकर चलें कि एक सामान्य दृष्टि से बिना किसी भी विशेष परिस्थिति को स्थान दिए ही हम ऐसे सामान्य नियम का अनुसरण करना है, जिसको कि विश्वव्यापी संकल्प बनाया जा सके तो हमारे मार्ग में अनेक व्यावहारिक कठिनाइयाँ धारणी और धर्म धर्माधनीय

और दमनीय घटनाओं को प्रवहेलना करते हुए सत्य ग्रहिणा बह्यन्तम धारि का पालन करना होना। उदाहरणस्वरूप यदि हमें यह धारण दिया जाए कि किसी विद्युत् परिस्थिति की परवाह न करते हुए झूठ बोलने के कर्म को उसके विस्मयपूर्ण संकल्प न बन सकने के कारण त्याग करना ही नैतिक है, तो हमारे सामन प्रबन्ध यह बड़ा होता है कि यदि एक रोमी को उसके वास्तविक रोग के प्रति सत्य कह देने से उसकी मूर्ख निश्चित हो और उसको मुक्त रखने से उसके जीवन की रक्षा होती हो तो क्या ऐसी प्रवस्था में भी झूठ बोलना अनैतिक है? कांट के दृष्टिकोण के अनुसार इसका उत्तर 'हाँ' में होगा। इसी प्रकार हिंसा न करना एवं ग्रहिणा का पालन करना भी इस व्यापक दृष्टिकोण के अनुसार ऐसी व्यावहारिक समस्याएँ बड़ी कर देता है कि निरपेक्ष ग्रहिणा पर चलनेवाले व्यक्ति के लिए जीवित रहना भी अनैतिक सिद्ध होता है। यदि हम बिना विशेष परिस्थितियों पर विचार किए निरपेक्ष रूप से ग्रहिणा को परम धर्म मानें तो सोच लेना भी इसमिए अनैतिक माना जाएगा कि इस क्रिया में घटकर सूक्ष्म जीवों का संहार होता है। भारत में जैन स्वेच्छान्तर सम्प्रदाय की एक शाखा 'शेरा पंथ' इस प्रकार की निरपेक्ष ग्रहिणा को ही परम धर्म स्वीकार करती है। इस मत के अनुसार, यदि किसी पृथ्वी को मारने के लिए उसका पीछा कर रही हो तो उस किसी को माटी से घास करके पृथ्वी की रक्षा करना इसमिए मोक्ष-धर्म नहीं है कि यह कर्म निरपेक्ष ग्रहिणा नहीं माना जा सकता।

निरपेक्ष ग्रहिणा का सिद्धान्त केवल एक समुच्चय धारण इसमिए रह जाता है कि उसपर चलना मनुष्य के लिए असम्भव है। मनुष्य अपने जीवन में केवल सापेक्ष ग्रहिणा का ही पालन कर सकता है। महात्मा गांधी ने भी इसी तथ्य को स्वीकार किया है। अपनी कृति 'बुद्ध और ग्रहिणा' में गांधीजी ने अपने विचार इस प्रकार प्रकट किए हैं "ग्रहिणा एक बहुत व्यापक शब्द है। मनुष्य बाह्य-आत्मक हिंसा के बिना जीवित नहीं रह सकता। वह चाहे पीछे बैठे और उठे समय परिवार्य रूप से किसी न किसी प्रकार की हिंसा करता ही रहता है। जो व्यक्ति इस प्रकार की हिंसा से बचने का प्रयत्न करता है, जिसके मन में दया है और जो सूक्ष्म जीवों को भी नष्ट नहीं करना चाहता उसीको ग्रहिणा का पुखारी मानना चाहिए। ऐसे मनुष्य का संयम और उसकी कोमल-हृदयता निरन्तर बढ़ती चली जाएगी। किन्तु इसमें कोई गम्येह नहीं कि कोई भी जीवित प्राणी बाह्य-आत्मक हिंसा से पूर्णतया मुक्त हो सके।

गांधीजी के इस दृष्टिकोण का धर्मिणाय यह है कि ग्रहिणा उच्चतम धारण होते हुए भी व्यावहारिक दृष्टि से मनुष्य के लिए निरपेक्ष नैतिक नियम स्वीकार नहीं किया जा सकता। व्यावहारिक जीवन में सापेक्ष रूप से ग्रहिणा का पालन करना भी नैतिकता ही स्वीकार किया जाना चाहिए। गांधीजी ने सर्वत्र सापेक्ष हिंसा का विशेषकर उस समय समर्थन किया है, जबकि मनुष्य की रक्षा के लिए इस प्रकार की सापेक्ष हिंसा अनिवार्य हो जाती है। एक बार जब गांधीजी से यह पूछा गया कि उन बम्हरों को मार मराने की क्रिया नैतिक है या नहीं, जोकि धनकी खेती का शक्ति पहुँचाते हैं तो उन्होंने पत्र 'हरिजन'

में यह स्पष्ट किया कि मनुष्य के जीवन की रक्षा के लिए, उन पशुओं पर हिंसा करना उचित है, जोकि मनुष्यों के मलक है। गांधीजी ने इन शब्दों में अपने इस विचार को प्रकट किया "मेरी ग्रहिणा एक विशेष मिमी ग्रहिणा है मैं प्राणी-माष के प्रति अनुकम्पा के अर्थ को पचा नहीं सकता। मैं उन प्राणियों की रक्षा करने के लिए अनुकम्पा नहीं रखता जो मनुष्यों को ला जाते हैं अथवा उन्हें क्षति पहुंचाते हैं। मैं उनके छसने फूमने को प्रोत्साहन देने को पाप समझता हूं। अतः मैं बीटियों को बन्दरों को घोर कुत्तों को खाना नहीं बिसाऊंगा मैं उनकी रक्षा करने के लिए मनुष्यों का संहार नहीं करूंगा।"

गांधीजी के इन विचारों का आशय यह है कि जो भी नैतिक नियम निर्धारित किया जाए, उसका अभिप्राय मनुष्य का कल्याण ही होना चाहिए। मनुष्य नियम का निर्माता है न कि नियम मनुष्य का। कांट इस बात को भूल जाता है कि नैतिकता मनुष्य के लिए है न कि मनुष्य नैतिकता के लिए। इसका अभिप्राय यह नहीं कि व्यक्ति नैतिक नियमों का उत्पन्न ही करता रहे। इसके विपरीत मनुष्य के लिए नैतिक बनना इसलिए अनिवार्य है कि वह विचारशील प्राणी है और वही केवल नैतिकता के अर्थ को समझ सकता है। जहां तक ग्रहिणा की निरपेक्षता का सम्बन्ध है गांधीजी का यह मत था कि यदि बिना हिंसा के कुछ कर्म किया जा सकता है तो निस्सन्देह ग्रहिणा का पालन करना चाहिए। जब गांधीजी से यह पूछा जाता था कि क्या उस मनुष्य अथवा मनुष्यों के समूह का संहार करना उचित है जोकि बहुत संख्या में मनुष्यों को दुःख दे रहा हो तो गांधीजी का यह कहना था कि ऐसा कर्म अनैतिक है। बन्दरों का संहार करना इसलिए अनिवार्य है कि पशु का हृदय परिवर्तित करने के लिए हमारे पास कोई उपाय नहीं है। अतः क्रुपि को बिनाश से बचाने के लिए बन्दरों का संहार करना सम्य हो सकता है। किन्तु जहां मनुष्य का सम्बन्ध है, दृष्ट से दृष्ट व्यक्ति के हृदय को परिवर्तित करने की भी संभावना सबैध रहती है। इस प्रकार के परिवर्तन के साधन भी समाज में उपस्थित हैं। अतः ग्रहिणा के शेष में स्वार्थ के लिए मनुष्यों का संहार करने का कोई स्थान नहीं है। गांधीजी का यह मत था कि मनुष्यों के संहार को अनिवार्य कदापि नहीं माना जा सकता। यदि कांट के समस्त ऐसी समस्या उपस्थित की जाती तो ग्रहिणा को हर अवस्था में अनिवार्य रूप से नैतिक स्वीकार किया जाता और पशुओं तथा मनुष्यों की तुलना में मनुष्यों को श्रेष्ठ न समझ जाता। कांट के सिद्धान्त की यह संकीर्णता मानवता के विरुद्ध है।

यदि कांट के सिद्धान्त का अर्थ दूसरी दृष्टि के आधार पर किया जाए और यह स्वीकार किया जाए कि नैतिकता के निरपेक्ष आदेश को जीवन में सामु करके समय प्रत्येक व्यक्ति को यह स्वतन्त्रता है कि वह अपनी विषय परिस्थिति का ध्यान में रखते हुए, ऐसी चेष्टा करे कि उसका कर्म विषयव्यापी संकल्प बन सके तो हम यह दबोचें कि यह सिद्धान्त एक छिपित सिद्धान्त सिद्ध होता है। प्रत्येक सामान्य व्यक्ति अपनी परिस्थितियों को ऐसी विषय परिस्थितियां मानता है कि वह उन्हें अनिवार्य स्वीकार करता है और उनके अर्थ में,

बहुमित्र प्रकार का व्यवहार करता है उसको भी धर्मिचार्य मानता है। मनुष्य का मन नहीं केवल चंचल है, यद्यपि वह ऐसा लभीसा है कि दूर परिस्थिति में वह अपने-आपको अनुकूल बना लेता है और अपने कर्म को नैतिक सिद्ध करने के लिए तर्क बूझ लेता है। एक हत्यारा डाकू भी अपने व्यवहार को अपनी विराय परिस्थितियों को धर्मिचार्य प्रमाणित करके नैतिक ही साधित करता है। वह कहता है कि कोई भी सामान्य व्यक्ति जो इन परिस्थितियों में रखा जाए, जिनमें कि वह ऐसा कर्म कर रहा है वो वह व्यक्ति भी उसी डाकू की भाँति ही व्यवहार करेगा। दूसरे पक्षों में धरती धीरे धीरे दुष्टाधीन सभी अपने-अपने कर्म को धीरे धीरे धारत को धर्मिचार्य परिस्थितियों का परिणाम स्वीकार करते हैं। यदि इन विशेष परिस्थितियों की सापेक्षता से उनके कर्म का विश्वव्यापी महत्त्व बनाने की धारणा दे दी जाए, तो सभी धर्मनैतिक कर्म नैतिक ही स्वीकार किए जाएंगे। दूसरे पक्षों में कांट का निरपेक्ष नैतिक धारण इतना सापेक्ष और निमित्त मिश्र होगा कि ससार का कोई भी कर्म धर्मनैतिक स्वीकार नहीं किया जाएगा।

वास्तव में कांट ने स्वयं निरपेक्ष धारणवाक्य के सिद्धान्त को किसी भी दृष्टि से साधन स्वीकार नहीं किया। उसका कारण यह है कि वह गुप्त संकल्प को न ही केवल स्वसम्पन्न मानता है, यद्यपि उसे स्वयम्भू निरपेक्ष वास्तविकता स्वीकार करता है, इसलिए वह किसी भी पक्षता में निम्न गुप्त संकल्प को किसी धर्म प्रेरक से सम्बन्धित करना नहीं चाहता और केवल 'कर्तव्य के लिए कर्तव्य' को ही उच्चतम नैतिक धारण मानता है। यही कारण है कि कांट भाव (Feeling) को अपने नैतिक सिद्धान्त में कोई स्थान नहीं देता। उसका कहना है कि नैतिक कर्म नहीं है जो दया अनुकम्पा आदि की भावना से प्रभावित न होकर केवल कर्तव्यपरवकता के लिए ही किया जाता है। दूसरे पक्षों में कांट भव बर्हीता के निष्काम कर्म के सिद्धान्त की भाँति धर्मासक्त कर्तव्य को ही धर्म सत्य मानता है। यदि कोई न्यायाधीश एक हत्यारे को इसलिए मृत्यु का दण्ड देता है कि उसने किसी निर्दोष नवयुवक की ऐसी दुराश से हत्या की है कि जिसकी मृत्यु को देखकर न्यायाधीश के मन में कदवा उत्पन्न हो जाती है तो कांट के दृष्टिकोण के अनुसार न्यायाधीश का यह कर्म इसलिए धर्मनैतिक होगा कि वह कर्तव्य के लिए कर्तव्य नहीं है। कांट कर्तव्य को दया प्रेम सदा व्यक्ति आदि सभी प्रकार के भावों से पृथक् करके एक धर्मवत् धुम्क और कठोर नैतिक सिद्धान्त प्रस्तुत करता है। वह इस पक्ष की पक्षधरता करता है कि जिस प्रकार गुप्त संकल्पने प्रेरित होकर गुप्त कर्म किया जा सकता है उसी प्रकार दया प्रेरित पक्षवा किसी व्यक्ति के प्रति सख्य प्रेम से प्रेरित होकर भी नैतिक कर्म किया जा सकता है। हम वैश्वधर्म की भावना में प्रेरित उस व्यक्ति के बलिदान को कदापि धर्मनैतिक नहीं कह सकते जो अपने देश की रक्षा और स्वतंत्रता के लिए हंसते-हंसते मृत्यु पर चढ़ जाता है।

कांट की इस कठोरता को काफी धारणना की गई है। एक धार्मिक ने धर्मवत् धर्म धारणना करते हुए कहा है "मेरे कांट के नैतिक सिद्धान्त का अनुयायी हूँ मैं"

में कर्तव्य का पालन करते समय किसी प्रकार के बाध से प्रभावित नहीं होता। मैं भूखे व्यक्तियों को खाना और नंगों को वस्त्र तो देता हूँ किन्तु उनपर दया करना पाप समझता हूँ। मैं रोमियों को घोषणा तो बिना मूस्य के देता हूँ, किन्तु उनके दुःख से प्रभावित होकर धातु बहाना और उपराध समझता हूँ क्योंकि यदि मैं दया करना चाहिं माथों से प्रेरित होकर कर्म कर्म तो मैं निस्सन्देह अनैतिक माना जाऊँगा। इस प्रकार कांट का सिद्धान्त भावहीन कठोर और दुष्क होने के कारण बिना सामग्री के आकार, बिना सरीर के आत्मा तथा बिना कारण के कार्य प्रभावित होता है। इसलिये बाकोबी ने कहा है, "कांट का संकल्प यह संकल्प है जो कुछ भी संकल्प नहीं करता।"<sup>१</sup>

कांट के निरपेक्ष आदेशवाद की उपर्युक्त आलोचना का अधिप्राय यह नहीं कि उसका नैतिक सिद्धान्त सर्वथा असंगत है। हमें यह स्वीकार करना ही पड़ेगा कि कांट ने धुम संकल्प को आन्तरिक निरपेक्ष नैतिक नियम स्वीकार करके नैतिकता को विश्व व्यापी बनाने का जो प्रयत्न किया है, वह विश्व के दार्शनिक इतिहास में एक धूमिल रंग है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि धुम संकल्प मनुष्य के व्यक्तित्व का एक धूमिल रंग है, किन्तु कांट ने इस संकल्प को केवल तर्कमय मानकर, मनुष्य के सामाजिक व्यक्तित्व की अवहेलना की है। कांट ने यदि नैतिकता के प्रति पूर्ण सत्य नहीं कहा तो उसने धार्मिक सत्य अवश्य कहा है। मनुष्य के व्यक्तित्व में ज्ञान भाव और संकल्प तीनों समान रूप से उपस्थित होते हैं और ये तीनों ही मानव के आन्तरिक तत्त्व हैं। इन तीनों में से किसी एक या दो को महत्त्व देकर तीसरे तत्त्व की अवहेलना करना पूर्ण सत्य नहीं हो सकता। यदि सुखवाद हमें बिना आकारके सामग्री प्रस्तुत करता है, तो कांट का निरपेक्ष आदेशवाद बिना सामग्री के आकार को ही नैतिक आदर्श बोधित करता है। कर्तव्य के लिए कर्तव्य व्यक्तित्व के विकास की ओर सामग्री से सर्वथा पृथक् रहकर एक निरुद्देश्य प्रेरकहीन समूर्त और सम्भावहारिक सिद्धान्त बनकर रह जाता है। ओष जीवन में आकार तथा सामग्री कारण तथा कार्य प्रत्यक्ष तथा उद्भव सदैव सम्बन्धित रहते हैं। कांट स्वयं इस बात को स्वीकार करता है कि कर्तव्यपरायण व्यक्ति को धान्य की प्राप्ति होती है और जानी चाहिए। एक ओर तो कांट कर्तव्य के लिए कर्तव्य को उच्चतम नैतिक आदर्श मानता है और दूसरी ओर वह कहता है कि धुम संकल्प का धुम फल एवं धान्य प्रधान करने के लिए ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार करना आवश्यक है। परन्तु कांट का सिद्धान्त सत प्रतिष्ठित संगत तथा पूर्ण नहीं माना जा सकता। हम आगे चलकर यह देखेंगे कि प्रीम का सामान्यतम सिद्धान्त कांट के निरपेक्ष आदेशवाद तथा सुखवाद का समन्वय करने का चेष्टा करता है।

### कांट तथा सुखवाद

अगर बिना मध्य विवेचन तथा आलोचना से तो यह प्रभावित होता है कि कांट का

१ "Kant's will is a will that wills nothing."

एकमात्र सिद्धान्त निरपेक्ष आदेयबाध है, जोकि केवल कर्तव्य पर ही बस होता है। और नैतिकता के सत्य की ओर ध्यान नहीं होता। किन्तु उसके वर्णन का गम्भीर अध्ययन यह प्रमाणित करता है कि कांट ने नैतिक सत्य तथा नैतिक नियम दोनों को स्वीकार किया है। उसे हम सुखवादी तो नहीं कह सकते और न ही वह तुष्टि की दृष्टि से सुख को जीवन का सत्य मानता है, किन्तु उसने अपने सिद्धान्त को पूर्वतया व्याकारात्मक होने से बचाने के लिए स्वीकार किया है कि नैतिक जीवन का सत्य द्विमुखी सत्य है जिसके अनुसार हम अपने पूर्वत्व तथा अन्य लोगों के श्रेयस् (Happiness) को कर्तव्यपरामर्शता का उद्देश्य मानते हैं। हमारे व्यक्तित्व की पूर्णता का अर्थ धुंध संकल्प का वह विकास है, जो हमें विश्वव्यापी संकल्प के स्तर पर ले जाता है। कांट यह तो स्वीकार करता है कि नैतिकता का दूसरा उद्देश्य अन्य लोगों का श्रेयस् है किन्तु वह इस श्रेयस् की पूरी व्याख्या नहीं करता। उसका कारण यह भी हो सकता है कि हम अन्य लोगों में नैतिक परिवर्तन उत्पन्न करके उनके सुख संकल्प का विकास नहीं कर सकते। यद्यपि हम अन्य लोगों की पूर्णता को अपना सत्य नहीं बना सकते। जब हम अपने सुख संकल्प को विकसित करने के द्वारा नैतिकता के उच्चतम स्तर पर पहुँच जाते हैं तो स्वतः ही हमारा कर्म ऐसा सत्कर्म होता जो कि समाज के श्रेयस् के लिए उपयोगी सिद्ध होगा।

इससे यह स्पष्ट होता है कि कांट का 'कर्तव्य के लिए कर्तव्य' इतना प्रमूर्त और शुष्क नहीं है जितना कि उसके आलोचक समझते हैं। इसमें कोई सन्देह नहीं कि कांट श्रेयस् प्रबन्ध सुख को नैतिक व्यक्ति का प्रत्यक्ष उद्देश्य नहीं मानता किन्तु उसका यह विश्वास है कि परम मानवीय सुख की व्याख्या में सुख एवं श्रेयस् को नैतिकता के साथ प्रबन्ध उपस्थित मानना चाहिए। यद्यपि सुख की वह उपस्थिति नैतिकता के प्रवीण ही होती। कांट सुख तथा नैतिकता को दो ऐसे तत्त्व मानता है जो एक-दूसरे से अभिन्न हैं। उनका परस्पर सम्बन्ध समन्वय का है न कि विच्छिन्नता का। यही कारण है कि कांट सुख को नैतिकता का स्वाभाविक परिणाम मानता है, यद्यपि वह सुख की प्राप्ति को नैतिकता का प्रेरक नहीं मानता। कांट का यह दृष्टिकोण है कि यद्यपि नैतिक व्यक्ति सुख को उद्देश्य मानकर नहीं चलता तथापि मनुष्य के सम्पूर्ण अस्मात्त्व में सुख तथा सद्-पुत्र दोनों उपस्थित होने चाहिए। यही कारण है कि कांट नैतिकता के फलस्वरूप नैतिक व्यक्ति को उसके कर्तव्य के अनुसार श्रेयस् प्रदान करने के लिए ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार करता है। हमारी अपनी पूर्णता तथा अन्य व्यक्तियों के श्रेयस् को नैतिक जीवन का उद्देश्य मानने का यही अभिप्राय है।

इससे यह प्रतीत होता है कि कुछ सीमा तक कांट उस सत्य की व्याख्या करने की चेष्टा करता है जिसकी अनुसृष्टि बाध्यनीय है। ऐसा प्रतीत होता है कि कांट के दृष्टि-कोण से विश्वव्यापी आत्मा (Universalself) ही वह आदर्श सत्य है जिसकी अनुसृष्टि सर्वभेद भानी जा सकती है। इसलिए वह एक उद्देश्यात्मक विश्व का समर्थन करता है, जिसमें कि मनुष्य तथा मनुष्य में स्थित धुंध संकल्प को वह स्वसत्य मानता है। किन्तु

यह बात कांट ने स्पष्ट नहीं की है कि क्या निरपेक्ष धारण का अनुसरण करने से व्यक्ति किसी ऐसे उद्देश्य की पूर्ति कर सकता है जोकि उसे नैतिक व्यवहार करने के लिए प्रेरित करता है। यद्यपि कांट का यह कहना है कि सद्गुण तथा सुख दोनों मिलकर पूर्ण धर्म का निर्माण करते हैं, तथापि वह यह स्पष्ट नहीं करता कि उन दोनों का समन्वय किस प्रकार सम्भव है। इस जटिल समस्या को सुलझाने के लिए वह एक ऐसे ईश्वर की धारणा को स्वीकार करने पर बाध्य हो जाता है जो सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिमान है और जो सद्गुण तथा भयस् का समन्वय करने के लिए समर्थ है। निस्सन्देह यह एक विचित्र बात है कि उद्धारात्मक विश्व का समर्थक कांट जो इस बात पर बल देता है कि मानव धर्मना उद्देश्य स्वयं है, ईश्वर की मायता केवल इसलिए स्वीकार करता है कि सद्गुण तथा भयस् के समन्वय करने का ईश्वर साधन-मात्र बन सके।

कांट सद्गुण की संगतता के सिद्धान्त को यथार्थ प्रमाणित नहीं कर सका। उसका कारण सम्भवतया यह है कि वह मनुष्य को स्वतन्त्र तो मानता है किन्तु धार्मानुभूति एवं मोक्ष प्राप्ति के सिद्धान्त को नहीं मानता। यही कारण है कि वह मनुष्य की उच्च धारणा के स्वतन्त्र को व्याख्या नहीं करता जिसकी प्राप्ति के लिए हमारे सभी कर्म साधन बनने चाहिए। वह सुख को नैतिकता का फल प्रमाणित करने के लिए एक ऐसा अपूर्ण सिद्धान्त प्रस्तुत करने पर बाध्य हो जाता है जो धार्मिक है और धार्मिक धार्मिक। इससे यह स्पष्ट होता है कि एक पूर्ण नैतिक सिद्धान्त के लिए एक ऐसी उत्पत्त्यात्मक धारणा की आवश्यकता है जोकि व्यावहारिक दृष्टि से प्राप्त करने योग्य धार्मिक बन सके और जो धर्मरात्मक भी हो। कांट ने सद्गुण के धर्मरात्मक होने पर तो बल दिया है किन्तु वह अपने नैतिक सिद्धान्त को पूर्ण बनाने के लिए एक बाह्यात्मक ईश्वर की धारणा प्रस्तुत करने के लिए विवश हो जाता है। इस प्रकार उसका नैतिक सिद्धान्त न तो पूर्ण है और न स्पष्ट। उसका निरपेक्ष धारण नैतिक प्रीति के प्रति कैसे सम्बन्धी प्रश्न का उत्तर तो देता है किन्तु यह नहीं बताता कि नैतिक प्रीति का क्यों अनुसरण करना चाहिए। सुखवाद धर्मना उपमागितावाद हूँ यह बताता है कि नैतिकता का क्यों अनुसरण करना चाहिए, किन्तु वह यह नहीं बताता कि उसका अनुसरण कैसे किया जाता है। कांट तथा सुखवाद की धारणाएँ हमें नैतिकता के प्रति कथन: 'कैसे' तथा 'क्यों' का उत्तर देती हैं। वे दोनों सिद्धान्त परस्पर-विरोधी प्रतीत होते हैं। किन्तु वास्तव में वे दोनों एक-दूसरे के पूरक हैं और सापेक्ष हैं। इनका परस्पर विरोध किसी निरपेक्ष सिद्धान्त के द्वारा ही दूर किया जा सकता है। पश्चिमीय धार्मिक विज्ञान में ऐसा सिद्धान्त प्रतिपादित किया गया है जो पूर्णता को जीवन का परम लक्ष्य मानता है और जिसके अनुसार इच्छाओं की पूर्ति तथा तर्कात्मक संयम उपयोगिता तथा स्वतन्त्र सुख तथा त्याग दोनों को उचित स्थान दिया गया है। हम ऐसे पूर्णवारी सिद्धान्त की व्याख्या यथास्थान करेंगे। इससे पूर्व विकासवादी नैतिक सिद्धान्त के प्रति पश्चिमीय धार्मिक-विज्ञान के दृष्टिकोण को प्रस्तुत करना निम्नलिखित आवश्यक है।



## सातवां अध्याय विकासवादी नैतिक सिद्धांत

(The Evolutionary Theories of Ethics)

प्राकार का सम्बन्ध जीवनसे है और जीवन निरन्तर एक ऐसी प्रक्रिया है जो यदि धीरे धीरे क्रियात्मक है जिसका धारम्भ है, विकास है एवं अन्त भी है। अनेक विद्वानों ने पश्चिम में विकास के सिद्धान्त को जीवन पर तथा जीवन-सम्बन्धी अन्य प्रक्रियाओं पर लागू किया है। न ही केवल इतना अपितु विश्व की सृष्टि को भी विकासवादी सिद्धांत के अधीन करके यह प्रमाणित करने की चेष्टा की गई है कि सम्पूर्ण ब्रह्मांड एक नैतिक विकास है। सर्वप्रथम विकासवाद की धारणा जर्मनी के विख्यात दार्शनिक हीमेल ने प्रस्तुत की थी। उसके अनुसार विश्व की प्राकारभूत सत्ता ठीक उसी प्रकार की विकासवादी प्रक्रिया है जिस प्रकार कि मनुष्य में स्थित तर्क एवं विचार की प्रक्रिया है। तर्क की प्रक्रिया में पहले एक धारणा (Thesis) उत्पन्न होती है फिर उसकी विरोधी धारणा (Anti-thesis) उत्पन्न होती है और अन्त में समन्वय (Synthesis) के द्वारा एक नवीन परिणाम प्राप्त होता है। यही विकासवाद एवं परिणामवाद का सिद्धान्त जीव की उत्पत्ति पर लागू किया गया है और प्राकृतिक ज्योतिषशास्त्र (Astronomy) तथा भूगोलशास्त्र (Geography) के विद्वानों द्वारा विश्व तथा पृथ्वी की सृष्टि की व्याख्या में लागू किया गया है।

हार्किन के अनुसार जीवन-प्रक्रिया एक विकासवादी प्रक्रिया है और छोटे से छोटे पन्तु ऐमीबा (Amoeba) से उत्पन्न होकर भी दे-थीरे मनुष्य के रूप में विकसित हुई है। इस विकास में असंख्य जीव उत्पन्न हुए और वातावरण से संघर्ष करते हुए उनमें से अनेकों प्रकार के जीव सदा के लिए मृत भी हो गए। केवल जो जीवों की वे शक्तियां निरन्तर विकसित होती रहीं और धीरे धीरे विकसित हो रहीं हैं, जोकि सफलतापूर्वक जीवन के संघर्ष में वातावरण का सामना कर सकीं और इस प्रकार प्रकृति द्वारा निर्वाचित रहीं। जीवन के विकास में संघर्ष तथा निर्वाचन दो नियमों का प्रभुत्व माना गया है। मैमार्क का कहना है कि जीवों में अपने जीवन को बनाए रखने की प्रेरणा के कारण उन सत्तों का विकास होता रहता है, जो उन्हें वातावरण पर विजय प्राप्त करने में सहायक होते हैं। रचनात्मक विकासवादी (Creative evolutionists) तथा वर्तमान समय के वैज्ञानिक

दार्शनिक हेनरी बर्गसन ने यह सिद्ध करने की चेष्टा की है कि जीवन का विकास जड़ैयात्मक और रचनात्मक है। इस प्रकार विकासवाद के सिद्धान्त में घनेक परिवर्तन हुए हैं और घनेक धाबाएं उत्पन्न हुई हैं। इन सभी धाबाधों के उल्लेख का यहां महत्त्व नहीं है। यहां पर केवल इतना कह देना पर्याप्त है कि उन्नीसवीं सताब्दी में घनेक ऐसे नैतिक सिद्धान्त प्रतिपादित किए गए, जोकि विकासवाद पर आधारित थे। विकास एक ऐसी विषयव्यापी प्रक्रिया है जिसकी विशेष अभिव्यक्ति मानव है। प्रत्येक जो निरपेक्ष विकास की प्रक्रिया पर साधु होते हैं वे मनुष्य के स्वभाव पर भी साधु होते हैं ऐसी धारणा नैतिक विकासवादियों की है। नैतिक विकासवादी संक्षेप में इस धारणा के समर्थक हैं कि जो भी परिस्थितियां एवं कर्म जीवन बनाए रखने के लिए उपयोगी हैं वे ही पुन माने जा सकते हैं और वे ही सुखद हैं।

### स्पेन्सर का नैतिक सिद्धान्त

हरबर्ट स्पेन्सर (१८२० से १९०३) के नैतिक सिद्धान्त को हम मुख्य विकासवादी नैतिक सिद्धान्त कह सकते हैं। उसने अपनी तीन पुस्तकों 'नैतिकता के सिद्धान्त' (The Principles of Ethics) 'नैतिकता के धारण' (Induction of Ethics) तथा 'सामाजिक गणित' (Social Statistics) में अपने दृष्टिकोण को प्रस्तुत किया है। स्पेन्सर का नैतिक दृष्टिकोण ठर्कात्मक तथा वैज्ञानिक है। सर्वप्रथम स्पेन्सर न व्यवहार की व्याख्या की है और सुख व्यवहार तथा अधुन व्यवहार में भेद बताया है। क्योंकि स्पेन्सर व्यवहार को विकासवादी क्रिया मानता है, इसलिए उस प्रश्न का उत्तर देने के लिए वह व्यवहार की व्याख्या समस्त जीवन के साधारण पर देता है। उसका कहना है कि मनुष्य में तथा अन्य प्राणियों में सुख तथा अधुन व्यवहार उपस्थित होता है और वह व्यवहार जीवन से सम्बन्ध रखता है। स्पेन्सर का कहना है कि जीवन के न्यून से न्यून स्तर में भी मुख्य उद्देश्य प्राणी का आन्तरिक प्रेरणाधों के साधारण पर अपने-आपको बातावरण के अनुकूल बनाना है। जीवन को बनाए रखने की प्रेरणा प्रधान है। प्रत्येक समस्त व्यवहार या तो प्राणी की बातावरण से अनुकूलता को सहायता देता है या उसमें बाधक होता है। प्राणी-मात्र के इस व्यवहार को हम पुन न प्रयुक्त कह सकते हैं। जो व्यवहार इस अनुकूलता में सहायक होता है, वह पुन है और जो बाधक होता है वह अधुन है। क्योंकि जीवन को बनाए रखनेवाला व्यवहार पुन है, इसलिए स्पेन्सर इसे सुख मानता है और अधुन व्यवहार को दुःख स्वीकार करता है। हमारा सामान्य व्यवहार सुख और दुःख का मिश्रण होता है एवं सुख भी होता है और अधुन भी। जिस व्यवहार में दुःख अधिक मात्रा में है और जो केवल सुख हो उसी व्यवहार को स्पेन्सर न पुनर्तया पुन स्वीकार किया है। हमारा व्यवहार इस प्रकार एक सापेक्ष व्यवहार है। जिस व्यवहार में दुःख की मात्रा कम और सुख की मात्रा अधिक होती है, उसको हम सापेक्ष रूप से पुन मान लेते हैं। हमारा नैतिकता का धर्म उद्देश्य यही है कि हम विकास की प्रक्रिया में अधिक से

अधिक बातावरण से अनुकूलता उत्पन्न करने की चेष्टा करें।

स्वैच्छर के लिए धुम का धर्म विधेय बाह्यारमक धुम नहीं है। अपितु उसका धर्म विधेय प्रकार का धुम है। एक वस्तु धपने प्रकार का धुम सभी प्रमाणित होती है। जब वह धपने उद्देश्य में सफलता प्राप्त करती है। अतः धुम किसी कर्म को ठीक प्रकार से निभाने के उद्देश्य का साधन है। इसी कर्म को सभी सफलतापूर्वक निभाया गया माना जाएगा। जब वह कुछ धपना पूर्ण का बेनवासा हो। स्वैच्छर के दृष्टिकोण के अनुसार प्रत्येक विचारधीन प्राणी के लिए एकमात्र उद्देश्य धार्मिक से धार्मिक सुख और कम से कम दुःख प्राप्त करना है। इस उद्देश्य में धपसर हात हुए सुख के धार्मिक को प्राप्त करत हुए यदि एसी समस्या उपस्थित हो जाए कि जिसमें सुख सर्वथा अनुपस्थित हो तो वह समस्या निरपेक्ष लक्ष्य हो जाएगी। इस दृष्टि से हम स्वैच्छर को सुखवाद का समर्थक भी मान सकते हैं। किन्तु स्वैच्छर एक विधेय प्रकार का सुखवादी दृष्टिकोण प्रस्तुत करता है। उसके लिए सुख इसलिए धुम नहीं है कि वह हमें सुख अनुभव देता है, अपितु वह इसलिए वांछनीय है कि वह जीवन को बनाए रखने के उद्देश्य की पूर्ति करता है।

स्वैच्छर का कहना है कि बाह्यनिक के लिए कबल यह पर्याप्त नहीं है कि वह इतना बड़ा है कि कुछ वस्तुएं सुख होना के कारण धुम हैं। इसके धर्तिरिक्त उसका लिए यह बताना निदान्त आवश्यक है कि वे वस्तुएं क्यों धुम हैं। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए स्वैच्छर वैज्ञानिक विधि का प्रयोग करते हुए विकासवाद के सिद्धान्त को धपनाता है। उसका कहना है कि प्रत्येक प्राणी का स्वभाव एक परिणामी उत्पत्ति एवं विकास द्वारा उत्पन्न ससज के द्वारा निर्धारित किया जा सकता है। दूसरे शब्दों में किसी प्राणी के स्वभाव की व्याख्या करते हुए हमें सर्वत्र इस बात का ध्यान में रखना चाहिए कि वह प्राणी विकास द्वारा उत्पन्न तत्त्व है। यही कारण है कि प्रत्येक प्राणी विकसित होना चाहेंगे और धपने-धापको विकसित करने के साथ-साथ उन सन्तान को उत्पन्न करना चाहेंगे। जोकि उस वर्ग का निरन्तर बनाए रख जिसमें कि वह स्वयं उत्पन्न हुआ है। इस प्रकार का विकासारमक कर्म निस्सन्देह सुख कर्म है। अतः सुख कर्म धपने-धापमें धुम नहीं है, अपितु जीवन के बनाए रखने के उद्देश्य का साधन होने के कारण धुम स्वीकार किया गया है। अनुप्य इसी कारण धार्मिक से धार्मिक सुख के लिए संघर्ष करता है। सुख जीवन की वृद्धि-सम्बन्धी व्यवहारकी धर्मिभ्यन्ति है और कुछ प्राणीके जीवन से प्रतिकूल व्यवहारकी धर्मिभ्यन्ति है।

स्वैच्छर इस बात को भी स्पष्ट करता है कि जो प्राणी धपने बातावरण से ठीक प्रकार से अनुकूलित नहीं है, उसका जीवित रहने की सम्भावना कम होगी। इसलिए वह व्यवहार जोकि प्राणी को धपने बातावरण के अनुकूल बनाने में सहायक होता है, विधेय प्राणियों के धर्म में स्थायी रहेगा। इसके विपरीत वह व्यवहार, जो जीवन को बनाए रखने में सहायक नहीं है। विधेय प्राणी-धर्म में स्थायी नहीं रहेगा। इस प्रकार सुख किमाधों के बहिष्कार करने की प्रवृत्ति और सुख व्यवहार को धपनान की प्रवृत्ति प्राणियों में स्वाभाविक है। वे प्राणी जीवित रह सकेंगे जो धुम की धपना धुम का धार्मिक धपनाते

है। इसलिये प्राणिमों में उस व्यवहार को अपना देने की प्रवृत्ति स्वाभाविक होगी, जोकि जीवन के अस्तित्व के सफल में सहायक होती। इस प्रकार स्तंभर के दृष्टिकोण के अनुसार, मनुष्य को प्रोत्साहन देनेवाला व्यवहार इसलिये किया जाता है कि वह विकास की प्रक्रिया में सहायक होता है और वह व्यवहार, जो विकास की दृष्टि से उपयुक्त है। इसलिये किया जाता है कि वह सुख है।

जैसाकि हमने ऊपर बताया है स्तंभर न ही केवल यह धारणा प्रस्तुत करता है कि जीवन को बनाए रखने तथा विकास को प्रसरण करनेवाला व्यवहार सुख होता है, अपितु वह इस बात की पूरी व्याख्या करता है कि कौन-सा व्यवहार ऐसा है जो जीवन को बनाए रखने में सहायक होता है और कौन-सा ऐसा है जो विकास को प्रोत्साहन देता है। उसके दृष्टिकोण के अनुसार जो व्यवहार मनुष्य को उसके बाधावरण से अनुकूलित करता है, वही व्यवहार जीवन को बनाए रखता है और विकास को प्रोत्साहन देता है। इस प्रकार का अनुकूलित होना मनुष्य की मूल प्रवृत्तियों तथा उन परिस्थितियों में सामंजस्य उत्पन्न करता है जोकि मूल प्रवृत्तियों को प्रेरित करती हैं। स्तंभर के दृष्टिकोण के अनुसार, सुख के रूप से अनुकूलित व्यक्ति मनुष्यत्व किया करता है। वह अपने बाधावरण के प्रति एक ऐसे स्थिर मनुष्य की भाँति प्रतिक्रिया करता है और ऐसा व्यवहार करता है, जोकि उष्णता उत्पन्न किए बिना कम से कम प्रयत्न द्वारा पूर्ण होता है। दूसरे शब्दों में जिस प्रकार तेज से मसी प्रकार से स्थिर मनुष्य कम से कम शक्ति लगाकर बिना उष्ण हुए चामू रहता है उसी प्रकार अनुकूलित व्यक्ति का धरीर अपने बाधावरण में व्यवहार करते समय सुव्यवस्थापूर्वक और कम से कम प्रयत्न के द्वारा व्यवहार करता है। इस प्रकार के व्यक्ति को अनुकूलित व्यक्ति कहा जाता है और इसी अनुकूलित अवस्था में ही वह व्यक्ति सुख का अनुभव करता है। स्तंभर का यह अनुकूलन का दृष्टिकोण भयवर्दीता के समीप व्यक्ति की धारणा के सुख प्रतीत होता है। स्तंभर का कहना है कि इस अवस्था की प्राप्ति ही मानवीय कष्ट का स्थायी सत्य है। यद्यपि हमारे सभी कर्म इस अवस्था की अनुमति एवं प्राप्ति का साधन-माध्यम होते हैं। इस दृष्टि में भी स्तंभर की धारणा की तुलना उस स्थिरप्रज्ञ एवं जीव-मुक्त व्यक्ति की धारणा से की जा सकती है जिसका प्रतिपादन भयवर्दीता में किया गया है। इसकी व्याख्या हम यथास्थान करेंगे।

अब प्रश्न यह उठता है कि यदि जीवन की प्रक्रिया विकासपरमक है और वह विकास निरन्तर प्रसरण हो रहा है तो इस बात का अन्तिम उद्देश्य क्या है। स्तंभर के अनुसार, जहाँ तक व्यक्ति का सम्बन्ध है, विकास का एकमात्र उद्देश्य वह अनुकूलन की अवस्था है जोकि अनुकूलित व्यवहार से प्राप्त होती है। इसमें कोई शक नहीं कि अनुकूलन की अवस्था प्राप्त होना प्राप्त नहीं होती यही कारण है कि स्तंभर के लिए सुख का कोई निरपेक्ष मापदण्ड नहीं है। वह कहता है कि परम सुख एक ऐसा उद्देश्य है जिसकी अनुमति न तो होती है और न ही हो सकती है, क्योंकि पूर्ण अनुकूलन न तो अनुभव होता है और न अनुभव किया जा सकता है। यही पर स्तंभर का दृष्टिकोण भयवर्दीता के दृष्टिकोण

से येश नहीं खाता क्योंकि स्थितप्रज्ञ व्यक्ति को पूर्ण रूप से सन्तुष्टित स्वीकार किया जाता है। स्पेंसर का धुम सापेक्ष धुम है। वह कहता है कि जो व्यवहार इस सन्तुष्टन के उद्देश्य के अनुरूप है वही धुम है। स्पेंसर मनुष्यों के विभिन्न वातावरण तथा उनकी क्षमता की विभिन्नता को स्थान देता है, इसलिए वह कहता है कि नैतिक उद्देश्य की प्राप्ति के लिए निश्चित नियम निर्धारित नहीं किए जा सकते। वैज्ञानिक आधार मीमांसा केवल सामान्य निर्देश दे सकती है और यह बता सकती है कि इस प्रकार के व्यवहार को क्यों अपनाया जा चाहिए। वह यह भी बता सकती है कि यदि अनुकूलित व्यवहार किया जाए तो व्यक्ति सुख का अनुभव करेगा। इस प्रकार स्पेंसर नैतिक नियमों को यथार्थ क नियमों की भाँति सुनिश्चित न मानकर अनिश्चित और अस्थायी नियम ही स्वीकार करता है।

स्पेंसर का विकासवादी सिद्धान्त न ही कबल व्यक्तिगत व्यवहार की व्याख्या करता है यद्यपि वह सामाजिक व्यवहार की भी उचित व्याख्या देने की चेष्टा करता है। वैसाकि हमने ऊपर कहा है, जीवन के विकास में प्राकृतिक निर्वाचन के नियम का प्रभाव जीवन में संघर्ष तथा व्यक्ति के लिए जीवन को बनाए रखने के उद्देश्य की प्रधानता है। यदि इस संघर्ष के द्वारा ही व्यक्ति अपने जीवन को बनाए रखने में सफल होता है, तो उसमें दूसरे व्यक्तियों के जीवन को मुरझात रखने की भावना उत्पन्न नहीं हो सकती। दूसरे शब्दों में विकासवाद में संघर्ष का नियम सामूहिक विकास के विरुद्ध प्रतीत होता है। यद्यपि स्पेंसर के सामने यह कठिनाई उत्पन्न हो जाती है कि वह सामाजिक विकास की समस्या को कैसे सुलझाए। और वह इस कठिनाई से बाहर निकलने की पूरी चेष्टा करता है।

स्पेंसर का कहना है कि विकास की विशेषता यह है कि विकास की प्रगति सरल से जटिलता की ओर होती है। सरल से सरल एमीबा जन्तु बीरे-बीरे विकसित होकर मनुष्य जैसे जटिलतम प्राणी में विकास की चरमसीमा पर पहुँचता है। यद्यपि विकास में एक अनिश्चित अस्थायित्व समरूपता एक निश्चित मुख्यवर्धित विभिन्नता में परिणत हो जाती है। छोट से छोटे जन्तु एमीबा की रचना सरलतम होती है जबकि मनुष्य का शरीर एक जटिल धाकारवासा है और उसके शरीर के सभी घटक एक-दूसरे से विभिन्न हैं। इसी प्रकार सामाजिक जीवन में भी सरलता से जटिलता की ओर विकास हुआ है। प्राथम समाज में सभी मनुष्य एक प्रकार का जीवन व्यतीत करते थे और समाज का भाषा सरलतम था। जहाँ-जहाँ समाज मुमस्तुत हुआ और उसका विकास घाम बढ़ा तो मनुष्यों के जीवन तथा व्यवहार में हर प्रकार की विभिन्नता उत्पन्न होनी लगी। उनके रहने-सहने और खाने-पीने तथा वस्त्रधारा में विभिन्नताएँ उत्पन्न हुईं। विकसित समाज में मनुष्य का जीवन अधिक से अधिक जटिल हो जाता है, इस अवस्था में सहयोग की भावना एक अनिवार्य तत्त्व बन जाती है। स्पेंसर के अनुसार सहयोग इसलिए आवश्यक है कि इसके द्वारा मनुष्यों की आवश्यकताओं की पूर्ति होती है और यह प्रकार के यथार्थ

अर्थ को अपने-अपने विकास के लिए प्रयोग में ला सकते हैं। यही कारण है कि मनुष्य में स्वार्थी प्रवृत्तियों के साथ-साथ धीरे-धीरे वे प्रवृत्तियाँ भी उत्पन्न हो जाती हैं जोकि उसे अन्य व्यक्तियों से सहयोग करने पर प्रेरित करती हैं। ये प्रवृत्तियाँ भी मनुष्य के जीवन को बनाए रखने के लिए उसनी ही आवश्यक हैं, जितनी कि व्यक्तिगत प्रवृत्तियाँ होती हैं। अतः सामाजिक प्रवृत्तियाँ भी विकासवाद के लिए अनिवार्य हैं।

ये सामाजिक प्रवृत्तियाँ पशुधर्मों में समूह में रहने की भावना तथा सहयोग की भावना उत्पन्न करती हैं। भेड़ें सबैक समूह में बसती हैं। सहृदय की मक्खियाँ सहयोग से जूझा बनाती हैं। किन्तु मनुष्य में ये प्रवृत्तियाँ उच्चतम विकसित रूप धारण करती हैं। ये मनुष्य को सहयोगी सामाजिक प्राणी बनाती हैं इसलिए मनुष्य को परोपकारी बना पड़ता है। दूसरे शब्दों में समाज अनिवार्य रूप से सहयोग की भावना के आधार पर निर्भर रहता है। समाज के रीति रिवाज तथा नैतिकता के नियम उसके सदस्यों के हित को हानि पहुँचाए बिना समूह में सहयोग उत्पन्न करते हैं। इस प्रकार स्वेच्छर सामूहिक क्रियाएँ एवं सामूहिक सुखवाद को भी विकासवाद के अन्तर्गत मानता है।

मनुष्य की सामाजिक प्रवृत्तियाँ व्यक्ति को इस बात से तो बचाती हैं कि वह समाज के हित को हानि न पहुँचा सके किन्तु इसका अधिप्राय यह नहीं कि संघर्ष का नियम समाज में क्रियाशील नहीं रहता। इसके विपरीत व्यक्ति-व्यक्ति के संघर्ष की प्रतीक्षा एक समूह का दूसरे समूह से संघर्ष जारी रहता है। इसी कारण युद्ध की उत्पत्ति होती है। जिस प्रकार वे व्यक्तिगत गुण जोकि जीवन के संघर्ष में व्यक्ति को सफलता प्रदान करते हैं, जीवन को बनाए रखने की दृष्टि से व्यक्ति के लिए विकासारमक मुख्य रहते हैं, उसी प्रकार वो गुण समुदायों के संघर्ष में किसी विशेष समुदाय को सफलता देने में सहायक होते हैं वे ही विकासारमक सुरक्षा-सम्बन्धी मुख्य (Evolutionary survival value) रहते हैं। हम यह मानते हैं कि समुदाय की रक्षा के लिए साहस परमार्थ सहयोग सहायता आदि गुण उपयोगी सिद्ध होते हैं इसलिए समुदाय में इन गुणों को मूल्यवान समझा जाता है और इनको विकसित करने का प्रोत्साहन दिया जाता है। इस प्रकार यदि व्यक्ति वह दृष्टि से धुम का धर्म वह कर्म है, जो व्यक्ति को उसके वातावरण से अनुकूलित करने में सहायता देता है, तो सामूहिक दृष्टि से वह व्यवहार धुम है, जो समूह की सुरक्षा तथा उसके कौशल में सहायक होता है। जिस प्रकार व्यक्ति के लिए उसका व्यक्तिगत सम्पुलन धुम है उसी प्रकार समुदाय के लिए भी सामूहिक सम्पुलन धुम है। इसमें कोई संदेह नहीं कि समाज में भी निरपेक्ष सम्पुलन उपस्थित नहीं है, जिस प्रकार कि निरपेक्ष सम्पुलित व्यक्ति का अस्तित्व सम्भव नहीं है। स्वेच्छर के अनुसार सामाजिक निरपेक्ष सम्पुलन निरपेक्ष धुम भी भाँति एक आवश्यक-मात्र है।

निरपेक्ष धुम यदि कबल कल्पना ही है, तो प्रत्यय यह उठता है कि कर्तव्य की क्या धारणा हो सकती है। प्रथम दृष्टिपात से ऐसा प्रतीत होता है कि स्वेच्छर के नैतिक सिद्धान्त में कर्तव्य का कोई स्थान नहीं हो सकता। किन्तु स्वेच्छर स्वयं इस धारणा को

स्वीकार नहीं करता। उसके अनुसार विकासवादी नैतिकता में मनुष्य के कर्तव्य का उचित स्थान है। वह कर्तव्य विकास की क्रिया को प्रसरण करने में सहायता करना है। मनुष्य स्वयं विकास की प्रक्रिया का अंग है किन्तु वह वह पथ की भाँति प्रवेष्टन और प्रत्यक्ष प्रक्रियाओं की भाँति बुद्धिहीन अंग नहीं है। मनुष्य विकास की प्रक्रिया का एक विचारणीय और बुद्धिमत् अंग होने के कारण तथा प्रसरण होने के कारण यह उत्तरदायित्व रखता है कि वह विकास की प्रक्रिया में बाधा न डालकर उसमें सहायता दे। स्पेन्सर का कहना है कि यदि विकास के प्रथम लक्ष्य को अभी तक प्राप्त नहीं हुई है, तो हमारा यह कर्तव्य हो जाता है कि हम विकास के प्रथम उद्देश्य अर्थात् प्राणियों की प्रथम सुखी और प्रथम प्रवेष्टन की उत्पत्ति करने में सहायता दें। वर्तमान समय में नैतिकता सापक्ष और स्वीकृत है, क्योंकि मनुष्य की अपनी प्रवृत्ति प्रथम और प्रवृत्ति है। किन्तु स्पेन्सर का विश्वास है कि जब विकासवादी प्रक्रिया की प्रवृत्ति प्रवृत्ति हो जाएगी तो उस समय निरपेक्ष धर्म का उदय होगा। हमारा कर्तव्य यह हो जाता है कि हम यथा सम्भव इस निरपेक्ष धर्म के विकास में सहायता दें और विकासवादी प्रक्रिया को प्रोत्साहित करें, क्योंकि यह प्रक्रिया उस प्रथम धर्म की ओर प्रसरण हो रही है। इस प्रकार स्पेन्सर का दृष्टिकोण जीवन के विकासवाद के सिद्धान्त पर आधारित है और वह जीवन की रक्षा को ही नैतिक धर्म स्वीकार करता है।

### आलोचना

सर्वप्रथम हम यह कह सकते हैं कि स्पेन्सर का नैतिक सिद्धान्त एक सुन्दर वैज्ञानिक विवेचन तथा नैतिकता का एक विस्तृत विकासवादी ऐतिहासिक अनुसन्धान प्रवृत्ति है किन्तु इसका अधिप्राय यह नहीं कि वह एक ऐसा नैतिक आधार प्रस्तुत करता है, जिसको कि मानवीय जीवन का लक्ष्य बनाया जा सके। इसमें कोई शक नहीं कि कुछ सीमा तक जीवन को बनाए रखने का उद्देश्य ही विकास की प्रक्रिया का लक्ष्य प्रतीत होता है। स्पेन्सर के प्रथम जीवन-विज्ञान के अर्थ में जो अनुसन्धान हुए हैं वे स्पेन्सर के इस दृष्टिकोण का विरोध करते हैं। प्राधुनिक जीवन-विज्ञान पुनः स्वभाववादी दृष्टिकोण को छोड़कर उद्देश्यात्मक दृष्टिकोण का प्रयोग रहा है। वर्तमान का रचनात्मक विकासवाद यह प्रमाणित करता है कि जीवन की प्रक्रिया में प्रवृत्ति का उद्देश्य है। सापेक्ष मापन का प्राथमिक विकासवाद (Emergent evolution) भी यही प्रमाणित करता है कि विकास का उद्देश्य कल्पित जीवन को बनाए रखना नहीं है। यदि जीवन की रक्षा ही विकास का उद्देश्य होता तो वे विकासवादी प्राणी जिन्होंने कि लाखों वर्षों तक इस पृथ्वी पर राज्य किया और जो मनुष्य के शरीर की गुणवत्ता में उच्च गुणा विद्यालय थे वे ही विकास की प्रवृत्ति सीढ़ी प्रमाणित होते। किन्तु आज उन महान् प्राणि-प्राणी प्राणियों का इस विश्व में अस्तित्व ही नहीं है। यदि हम विकास के इतिहास पर दृष्टि डालें तो हमें यह प्रतीत होगा कि विकास की प्रक्रिया का प्रथम लक्ष्य, प्राणीय विपुलता और प्रसारण (Biological) प्रवृत्ति

मान नहीं है। अपितु चेतना की उत्तरोत्तर प्रगति और बुद्धि की बहु उत्कृष्टता है जो मानव को विश्व मानव और पुरुष को पुरुषोत्तम बना सके। स्पेन्सर ने विकासवाद का एकपक्षीय निक्षेपण किया है। वर्तमान जीव-विज्ञान स्पेन्सर के इस दृष्टिकोण को स्वीकार नहीं करता।

वैज्ञानिक प्रगति के प्रतिकूल होता हुआ भी स्पेन्सर का सिद्धान्त ऐतिहासिक महत्त्व प्रकट करता है। धार्मिक वैज्ञानिक विचारधारा का विकास भी हमें यह प्रेरणा देता है कि जीवन के प्रत्येक अंग को एक-दूसरे से सम्बन्धित होना चाहिए। नैतिक जीवन का अध्ययन सामान्य जीवन से पृथक् नहीं किया जा सकता। हम यह नहीं कह सकते कि जीवन के विकास का नैतिक विकास से कोई सम्बन्ध नहीं है। किन्तु जीवन का विकास एक प्राकृतिक प्रक्रिया है, जबकि नैतिक जीवन का सम्बन्ध जीवन के आदर्श एवं मूल्य से है। विकासवाद एक तथ्यात्मक और व्याख्यात्मक सिद्धान्त है, जोकि जीवन की व्याख्या मान करता है और हमें बताता है कि विश्व में प्राचीन किन प्रकार वास्तविक रूप से व्यवहार करते हैं। इसके विपरीत धार्मिक विज्ञान एक आदर्शवादी नियामक और धौर्ध्व सम्बन्धी अध्ययन है जो सर्वथा मूल्यात्मक है और हमें यह बताता है कि प्राचीन-मानव का नहीं अपितु विचारणीय प्राणियों एवं मनुष्यों के जीवन का परम मूल्य क्या होना चाहिए। स्पेन्सर ने तथ्यात्मक निक्षेपण पर धारण्यकता से अधिक बल दिया है और तथ्यों तथा मूल्यों के परस्पर संबंध को अवेहमना की है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि विज्ञान और वर्धन का परस्परसम्बन्ध होना चाहिए और तथ्यों तथा मूल्यों का सम्बन्ध किया जाना चाहिए। किन्तु यह कहना कदापि सगत नहीं है कि जो तथ्य है वह मूल्य है, जो व्याख्या है वह धौर्ध्व है और जो वास्तविकता है वह आदर्श है। कुछ समय के लिए यदि यह मान भी लिया जाए कि प्रकृति का उद्देश्य विकास की प्रक्रिया के द्वारा जीवन को बनाए रखना है तो भी यह नहीं कहा जा सकता कि विचारणीय मनुष्य जीवन की रक्षा-मान को ही नैतिक आदर्श स्वीकार करता है। यदि ऐसा होता तो आदर्शों के लिए प्राण त्याग देनेवाले व्यक्ति को अनैतिक स्वीकार किया जाता।

स्पेन्सर ने तथ्यों और मूल्यों का तादात्म्य करके एक ऐसा प्रसंग और सम्भाव्य हार्मिक नैतिक सिद्धान्त प्रस्तुत किया है जो एक ओर तो एक ऐसे बाह्यात्मक निरपेक्ष सत्य को प्रस्तुत करता है जिसका कि न कोई वैज्ञानिक आधार है और न तथ्यात्मक और दूसरी ओर नैतिक व्यवहार को कबल सापेक्ष कर्तव्य ही प्रमाणित करने की अपेक्षा की है। यदि विकास का चरम मध्य प्रकृति में उपस्थित है और यदि जीवन की प्रक्रिया उस सत्य की ओर स्पष्ट ही अवसर हो रही है और यह सब कुछ मनुष्य के संकल्प से सर्वोत्तमता स्वतन्त्र रूप से पटित हो रहा है, तो नैतिकता के लिए न तो किसी सापेक्ष कर्तव्य की आवश्यकता है और न किसी व्यक्ति को उस बाह्यात्मक सत्य की प्राप्ति के लिए उत्तरदायी माना जा सकता है। "जब दृष्टि से धार्मिक-विज्ञान केवल एक ऐतिहासिक अध्ययन और स्वाभाविक व्याख्या-मात्र रह जाता है। यन्वीर विचार करने पर यह सिद्ध होता है



कि यह स्वामाधिक व्याख्या भी यथार्थ व्याख्या नहीं है। हम यह नहीं कह सकते कि वर्तमान समाज की नैतिकता अतीत के समाज की नैतिकता की अपेक्षा सर्वथा उत्कृष्ट तथा अधिक विकसित है। स्पेन्सर इस बात को मूल बाधा है कि यदि नैतिकता का परम सत्य मनुष्य के व्यक्तित्व से बाहर हो तो वह समय सदैव एक कल्पना-भाव रहेगा और उससे प्रति मनुष्य का कर्तव्य क्यापि निरपेक्ष कर्तव्य नहीं हो सकेगा। यहाँ पर हमें कांट के निरपेक्ष प्रादेशभाव के अन्तरात्मक तत्त्व को स्वीकार करना पड़ता है। नैतिक नियम निस्सन्देह निरपेक्ष नियम ही हो सकता है और कोई भी व्यक्ति नैतिक उत्तरदायित्व से मुक्त नहीं माना जा सकता। यदि ऐसा है तो नैतिकता का अर्थ मनुष्य के अन्तस् में निहित होना चाहिए, न कि बाहरी बाधावरण में।

स्पेन्सर इस बात में मूल करता है कि सामान्यतया प्राणी और विशेषकर मनुष्य अपने-आपको बाधावरण से अनुकूलित कर सकता है, जब उसमें ऐसा करने की क्षमता स्वच्छन्दता एवं स्वतन्त्रता हो। किसी भी वस्तु धनका परिस्थिति को अनुकूलित धनका अधिकतम स्वीकार करने की प्रक्रिया में निस्सन्देह एक आदर्श एवं सत्य उपस्थित रहता है। जब हम यह कहते हैं कि वो वस्तुएं एक-दूसरे से अनुकूलित नहीं हैं तो हमारा कहने का अभिप्राय यह होता है कि उन दोनों का परस्पर-सम्बन्ध ऐसा नहीं है, जोकि होना चाहिए। अनुकूलित होने का अर्थ एक वांछनीय अवस्था एवं आदर्श की प्राप्ति है। यदि ऐसा नहीं होता तो उसार की प्रत्येक वस्तु और प्रत्येक बटना को स्वयं ही अनुकूलित स्वीकार किया जाता। मैकन्ज़ी ने इसी दृष्टिकोण को पुष्ट करते हुए कहा है “एक दृष्टि से प्रत्येक वस्तु दूसरी वस्तु के प्रति अनुकूलित है। मृत्पु एक प्रकार की अनुकूलता है, एक जीवित प्राणी अनुकूलता के एक विशेष प्रकार के प्रति इसलिए वैतन्य होता है क्योंकि उसके कुछ निरिक्त उद्देश्य होते हैं। वैज्ञानिक मनुष्य इस बात का अनुभव करता है कि उसके विचार प्रकृति के तथ्यों के प्रति पूर्ववत् अनुकूलित नहीं हैं और वह इसलिए ज्ञान की प्ति करता है कि वह उन विचारों को अधिक पूनता से अनुकूलित कर सके। किन्तु एक पत्थर इस प्रकार के प्रयास की आवश्यकता के बिना ही अपने बाधावरण से अनुकूलित है।”

इस कथन का अभिप्राय यह है कि अनुकूलता की धारणा में आदर्श की धारणा निहित रहती है और वह आदर्श प्राकृतिक बाधावरण में उपस्थित नहीं होता अपितु अपने-आपको अनुकूलित करवाते प्राणी धनका अस्तित्व में उपस्थित होता है। जब हम यह कहते हैं कि एक प्राणी अपने-आपको बाधावरण से अनुकूलित करता है, तो उसका अभिप्राय यह नहीं होता कि वह अपने-आपको भौतिक बाधावरण से अनुकूल बनाने के लिए परिवर्तित करता है इसके विपरीत अनुकूलता को प्राप्त करने के लिए वह बाधावरण में परिवर्तन उत्पन्न करता है। विशेषकर मनुष्य के सम्बन्ध में तो हमें यह स्वीकार करना ही पड़ेगा कि वह अनुकूलता की प्राप्ति के लिए बाधावरण में तथा धनका धारण परिवर्तन

उत्पन्न करता है। यदि मनुष्य में इस प्रकार धनुकूसता करने की खमता न होती एवं संकल्प की स्वतन्त्रता न होती तो उसके लिए धनुकूसता की धारणा का कोई भी धर्म न होता। सत्य तो यह है कि केवल मनुष्य में ही नहीं अपितु पशुओं में भी इतनी स्वतन्त्रता प्रचलित है कि वे अपने उद्देश्य की ओर अग्रसर हो सकें। यद्यपि स्वेच्छा से उद्देश्य एवं लक्ष्य को प्रधानता न देकर और धारम्भ से व्याख्या करके एक ऐसा सिद्धान्त प्रस्तुत किया है, जो सिर के बल खड़ा हुआ है। तर्कशास्त्र में इस प्रकार के विचार-सम्बन्धी दोष को प्रतिकूल तर्क (Hyateron-proteron) का दोष कहते हैं जिसका अर्थ घोड़े के प्राण बाड़ी रखना (Putting the cart before the horse) है।

यदि हम यह प्रश्न करें कि हम प्रकृति में सम्पुन्न उत्पन्न करने के लिए केवल जीवन की रक्षा को ही उद्देश्य मानकर सुख-कर्म को धुम क्यों समझें, तो स्वेच्छा का सिद्धान्त हमें कोई सन्तोषजनक उत्तर नहीं देता। यदि धुम का अर्थ जीवित रहने की क्षमता है, तो सर्वोत्तम धुम का अर्थ सबसे अधिक क्षमता रखना है। यदि यह पूछा जाए कि वह क्षमता किस बात के लिए है, तो स्वेच्छा उसका उत्तर देता कि जीवित रहने के लिए। यदि यह पूछा जाए कि जीवित रहना धुम क्यों है, तो हमें इसका उत्तर नहीं मिलता। हम इसका उत्तर उस समय तक प्राप्त नहीं कर सकते जब तक कि हम धुम का प्रथम निर्धारित न कर दें। इसमें कुछ संशय नहीं कि जीवित रहना प्राकृतिक दृष्टि से धुम हो सकता है, किन्तु जीवित रहना-मान ही पूर्ण धुम नहीं हो सकता।

यहां तक स्वेच्छा के दृष्टिकोण का भगवद्गीता के स्थितप्रज्ञ एवं सन्तुष्टि व्यक्ति से तुलना का सम्बन्ध है, वहां पर यह कह देना पर्याप्त है कि स्वेच्छा की दृष्टि से सम्पुन्न का अर्थ प्राणी द्वारा कम से कम संवर्धन करके कम करना है। उसके साथ ही साथ वह प्राणी की आवश्यकताओं की पर्याप्त पूर्ति को जोकि उसी स्थायी वातावरण से प्राप्त होती है, सम्पुन्न मानता है। इसके विपरीत भगवद्गीता के अनुसार, सम्पुन्न बाह्यात्मिक स्थिति नहीं है, अपितु ज्ञानी पुरुष की अन्तरात्मिक अवस्था है। यहां पर हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि भगवद्गीता में सम्पुन्न की धारणा उस तत्त्व-मीमांसा पर आधारित है, जोकि भौतिक संसार को आधार न मानकर केन्द्रस्थ सत्ता आत्मा को ही उच्चतम सत्ता स्वीकार करती है। भगवद्गीता के अनुसार, ज्ञानमित्रा जोकि सुख-दुःख के अनुभव का साधन है मन द्वारा नियंत्रित होती है, मन बुद्धि द्वारा नियंत्रित होता है और बुद्धि, आत्मा पर निर्भर रहती है और आत्मा ही उच्चतम सत्ता है, जिसकी अनुसृष्टि स्थितप्रज्ञ का लक्ष्य होता है। इस लक्ष्य की प्राप्ति के लिए व्यक्ति को सुख-दुःख की अवस्था से ऊपर उठना पड़ता है। यही कारण है कि भगवद्गीता में कहा गया है कि सुख-दुःख दीर्घ-उच्च प्राकृतिक अनुभव हैं और जो व्यक्ति इन अनुभवों से प्रभावित न होकर, सुख-मुक्त में समान रूप से व्यवहार करता है, वही मोक्ष का अधिकारी है। स्वेच्छा प्राणी के सारीरिक स्तर को ही सम्भवतया उच्चतम स्तर मानता है और इसलिए यह कहता है कि सम्पुन्न अवस्था में प्राणी सुख का अनुभव करता है। वह सुख के अनुभव को ही धुम मानता है।

प्रत्येक उस नैतिक सत्य स्वीकार करता है। इसके विपरीत भगवद्गीता में स्थितप्रज्ञ व्यक्ति को सुख-दुःख से परे जाना पड़ता है। स्पेन्सर के अनुसार मनुष्य की बुद्धिमत्ता इसीमें है कि वह अपने-आपको बातावरण से अनुकूलित करके अधिक से अधिक सुख की प्राप्ति करे, यद्यपि वह परम धर्म एवं निरपेक्ष धर्म को ऐसा सत्य मानता है जिसकी पूर्ति सम्भव न हो। उसका यह दृष्टिकोण प्राथमिक रूप से तत्वात्मक और प्राथमिक रूप से अनुभववादी है।

स्पेन्सर वह ज्ञान जाता है कि यदि निरपेक्ष धर्म वास्तव में परम सत्य है तो वह अवश्य प्राप्त करने के योग्य होगा चाहिए और उसकी प्राप्ति ही मनुष्य की कष्टों का एकमात्र प्रेरक होना चाहिए। यदि परम धर्म ऐसा है जिसकी अनुमति असम्भव है तो वह एक प्रमूर्त धारणा-मात्र ही प्रमाणित होता है। इसीलिए स्पेन्सर इस परम धर्म सन्तुष्टि की परम अवस्था की व्याख्या नहीं करता और उस एक सम्भावित कपोल-कल्पित सत्य मानकर ही रह जाता है। धर्म के धारणानुमति के सिद्धान्त की व्याख्या करते समय हम पुनः भगवद्गीता के इस दृष्टिकोण पर विचार करेंगे। यहाँ पर हमना कह देना पर्याप्त है कि स्थितप्रज्ञ के लिए सुख-दुःख आदि से ऊपर उठ जान की अवस्था सन्तुष्टित अवस्था अवश्य है और इस अवस्था में सांसारिक विरोध भी अवश्य सम्भवित हो जाते हैं। किन्तु उसकी यह व्यक्तिगत अवस्था भी एक साधन-मात्र है जोकि उस और भी ऊँचा उठ सकती है। स्पेन्सर के लिए सन्तुष्टित अवस्था ही उद्देश्य है और निरपेक्ष सन्तुष्टित अवस्था असम्भव है। यही कारण है कि भगवद्गीता ज्यों कीचि प्रतिपादित करती है जिसपर चलकर व्यक्ति परम धर्म को प्राप्त कर सकता है जबकि स्पेन्सर कोई ऐसी विधि प्रतिपादित नहीं कर सका। अतः स्पेन्सर का नैतिक सिद्धान्त अपूर्ण व्यावहारिक और असंगत है।

### अन्य विकासवादी नैतिक सिद्धान्त

स्पेन्सर का विकासवादी नैतिक सिद्धान्त असाकि हमने ऊपर बताया है न तो पूर्णतया वैज्ञानिक है (क्योंकि वह निरपेक्ष धर्म की धारणा प्रस्तुत करता है) और न ही पूर्णतया सांसारिक (क्योंकि वह उद्देश्यात्मक दृष्टिकोण प्रस्तुत करता हुए भी परम धर्म को असम्भव तत्त्व मानता है)। अन्य विकासवादी नैतिक विचारक विकासवाद के आधार पर केवल वैज्ञानिक दृष्टिकोण प्रस्तुत करते हैं। वे डार्विन के 'अस्तित्व के लिए संघर्ष' (Struggle for existence) को स्वीकार करके नैतिकता के क्षेत्र में भी इसी प्रकार के संघर्ष की अवस्थिति का मान्यता देते हैं। उनकी यह धारणा है कि जिस प्रकार जीवन के संघर्ष में प्राकृतिक निर्वाचन (Natural selection) के द्वारा सबसे अधिक क्षमता वाला (The fittest) प्राणी ही जीवित रह सकता है, उसी प्रकार नैतिक धारणों और परम्पराओं के संघर्ष में केवल सबसे अधिक क्षमतावाली एवं प्रभावशाली नैतिक धारण ही समाज में स्थिर रहते हैं। य विकासवादी नैतिक विचारक निरपेक्ष धर्म का

स्वीकार नहीं करते अपितु केवल सामाजिक सन्तुलन प्रणवा व्यवहार की अनुकूलता को ही मध्य मान लेते हैं। इसमें कोई संशेह नहीं कि ऐसे दृष्टिकोण सापेक्ष दृष्टिकोण हैं और वास्तव में अपूर्ण व्याख्यात्मक प्रारणाएँ हैं। इन विचारकों का उद्देश्य आधार-विज्ञान को आधारवादी विज्ञान के स्तर से हटाकर एक व्याख्यात्मक एवं प्राकृतिक विज्ञान बना देना है। ऐसे विचारकों में से प्रोफेसर एंसेम्ब्लाण्डर का दृष्टिकोण जोकि अन्य सभी दृष्टिकोणों का सारांश है यहाँ उल्लेखनीय है।

प्रोफेसर एंसेम्ब्लाण्डर यह मानकर बचता है कि नैतिकता विकासवादी उत्पत्ति है और नैतिक आधार व्यवहार की अनुकूलता एवं व्यक्ति तथा वातावरण में सन्तुलन है। धुम का धर्म पूर्ण सामंजस्य है। एंसेम्ब्लाण्डर के शब्दों में 'किसी व्यक्ति प्रणवा कर्म का मूल्यांकन ऐसे विशेष व्यवहार-सम्बन्धी मापदण्ड द्वारा किया जाता है जिसको नैतिक आधार कहते हैं। यह नैतिक आधार धर्म की वह अनुकूलित व्यवस्था है जो परस्पर-विरोधी प्रवृत्तियों पर आधारित है और जो उन (प्रवृत्तियों) में सन्तुलन उत्पन्न करती है। धुम इस सन्तुलित पूर्ण में अनुकूलता के प्रतिरिक्त और कुछ नहीं है।<sup>१</sup> इस दृष्टिकोण से यह स्पष्ट है कि एंसेम्ब्लाण्डर विकासवादी प्राकृतिक निर्वाचन के संघर्ष के सिद्धान्त को नैतिक क्षेत्र में लागू करता है। यह ठग्य उसके एक लेख 'नैतिकता में प्राकृतिक निर्वाचन' से और भी पुष्ट हो जाता है। इस लेख का सारांश प्रोफेसर मैकग्वी ने भी अपनी पुस्तक (ए मनुष्य काक एथिक्स)<sup>२</sup> में दिया है। इसी लेख में ही प्रोफेसर एंसेम्ब्लाण्डर ने वास्तव में विकासवादी नैतिक दृष्टिकोण को प्रस्तुत किया है।

जैसाकि हमने ऊपर कहा है प्रो० एंसेम्ब्लाण्डर प्राकृतिक निर्वाचन के सिद्धान्त को नैतिक विचारों के विकास का सिद्धान्त मानता है। यहाँ वह अपने लेख में सर्वप्रथम निर्वाचन के सिद्धान्त की सामान्य व्याख्या करता है। इस व्याख्या के अनुसार जीवन के विकास में प्राकृतिक निर्वाचन उस प्रक्रिया को कहा जा सकता है जिसके द्वारा विशेष संरचनाओं के ढाँचे (Characteristic structures) वाले प्राणियों की वांछि प्रभुत्व प्राप्त करने के लिए संघर्ष करती है और उनमें से एक प्रभुत्व प्राप्त कर लेती है और सापेक्ष रूप से स्थायी हो जाती है। जिस प्रकार इस नियम के आधार पर पशुओं के जीवन में संघर्ष होता है और उस संघर्ष के फलस्वरूप अधिक शक्ति एवं शक्तिवाला पशु जीवित रह सकता है उसी प्रकार मनुष्य के आधारों में भी संघर्ष होता है। किन्तु इस प्राकृतिक निर्वाचन के संघर्ष में ~~न~~ आधार स्थायी नहीं बनता जोकि व्यक्तिगत जीवन के लिए उपयोगी

१ "An act or person is measured by a certain standard or criterion of conduct, which has been called the moral ideal. This moral ideal is an adjusted order of conduct, which is based upon contending inclinations and establishes an equilibrium between them. Goodness is nothing but this adjustment in the equilibrated whole."

—Moral Order and Progress by Professor Alexander Page 399

२ A Manual of Ethics by J. S. Mackenzie, Pages 202, 203.

हो अपितु वह जीवन-शैली एवं आदम स्थायी बनता है जोकि सामाजिक कल्याण के लिए उपयुक्त होता है। पशुओं के जीवन के संघर्ष में तो जिनमें ऐसे शारीरिक लक्षण होते हैं, जोकि उनको वातावरण के विरोध में जीवन बनाए रखने के लिए सहायक सिद्ध होते हैं जीवित रहते हैं और निर्बल प्राणियों का घण्ट हो जाता है। किन्तु पादपों के संघर्ष में एक व्यक्ति प्रयत्न व्यक्तिमों द्वारा प्रतिपादित विचारधारा सामाजिक संघर्ष में सफल रहती है यद्यपि उसको प्रतिपादित करनेवाला व्यक्ति प्रयत्न व्यक्तिमों का समूह मृत्यु का भी प्राप्त करता है।

इस संघर्ष की व्याख्या प्रो० एमग्नाप्पर ने विस्तारपूर्वक की है। उसका कहना है कि एक ऐसा व्यक्ति प्रयत्न व्यक्तिमों का समूह, जिसकी भावनाएं कम या अधिक चिन्तन द्वारा परिवर्तित होती हैं और जो उन भावनाओं से प्रेरित होकर जीवन के नये माध्यम पर चलना चाहता है उत्पन्न होता है वह निर्दयता प्रयत्न कल्याण को नानसम्भ करता है प्रयत्न स्थितियों के कथनों और प्रयत्न सामाजिक शोषों का विरोध करता है। सम्भवतया वह प्रयत्न प्रयत्न कुछ मित्रों के साथ प्रयत्न दृष्टिकोण का प्रचार करता है। शेष उसकी विचारधारा पर सम्भवतया इसी उद्देश्य हैं और उसमें प्रयास करते हैं। इस संघर्ष में उस प्रयत्न कल्याणों का सामना करना पड़ता है और सम्भवतया उसको अपने पादपों के लिए जीवन का बहिर्गमन भी देना पड़ता है। शेष उसकी मृत्यु से पूर्व तथा पश्चात् शरीर-शरीर उसका विचारों का प्रयत्नाने सतत है और प्रयत्न में उसके प्रयत्न समाज पर छा जाते हैं। नैतिकता के निर्वाचन में प्रयत्न और शिक्षा विरोधी जीवों के संहार तथा प्रयत्न के प्राणियों के प्रसार का स्थान ल सते हैं। दूसरे शब्दों में जहाँ जीवन के संघर्ष में एक प्राणी-व्यक्ति प्रयत्न विरोधी वृत्ति का प्रयत्न करता है, वहाँ नैतिकता के संघर्ष में प्रयत्न विरोधी विचारों की समाप्ति का प्रयत्न बनती है। एक मन की दूसरे मन पर विजय प्रयत्न के द्वारा होती है। जहाँ जीवन के संघर्ष में एक प्राणी-व्यक्ति प्रयत्न सन्तान की वृद्धि के द्वारा जीवन की रक्षा करता है वहाँ नैतिक संघर्ष में विधा के द्वारा प्रयत्नों की रक्षा होती है।

### आलोचना

प्रो० एमग्नाप्पर का यह दृष्टिकोण निस्संदेह एक व्याख्यात्मक और विवेचनात्मक दृष्टिकोण है किन्तु हम इस नैतिक सिद्धान्त एवं आदम नहीं मान सकते। अधिक से अधिक हम यह कह सकते हैं कि यह नैतिक जीवन के विकास का एक विषय प्रकार का इतिहास है। यह इतिहास भी एक दृष्टिकोण को लेकर चलता है और सामाजिक ज्ञानों की उस दृष्टिकोण के अनुसार व्याख्या करता है। सर्वप्रथम हम यह कह सकते हैं कि आचार-विज्ञान की विशेषता इसीमें है कि यह एक आशयवादी विज्ञान है, जोकि प्रीतिरस का नियम बताता है, जबकि एमग्नाप्पर का विकासवादी दृष्टिकोण उस एक प्राकृतिक और व्याख्यात्मक विज्ञान बनाने की पट्टा करता है। जीवन-विज्ञान में हम विकासवाद के

सिद्धान्त को लागू कर सकते हैं क्योंकि वह विज्ञान व्याख्यात्मक है और उसका उद्देश्य यह बताना है कि जीवन का क्या स्वरूप है। किन्तु धाधार-विज्ञान नियामक विज्ञान (Normative Science) होने के कारण हमें जीवन के औचित्य (Ought)-सम्बन्धी मूल्यों से अवगत कराता है और हमें यह बताना है कि हमारे जीवन को किस प्रकार होना चाहिए। अतः इस क्षेत्र में विकासवादी व्याख्यात्मक सिद्धान्त को लागू करना धाधार-विज्ञान के स्वरूप तथा उसकी विशेष विधि के सर्वथा विपरीत है।

विकासवादी नैतिक विचारक इस बात को धुम खाते हैं कि धाधार-विज्ञान का सम्बन्ध जीवन से अवश्य है, किन्तु यह सम्बन्ध एक विशेष प्रकार का सम्बन्ध है क्योंकि धाधार-विज्ञान नियामक होने के कारण व्यवहार के आदर्श से सम्बन्ध रखता है, न कि व्यवहार की व्याख्या से। चाहे वह आदर्श व्यवहार-सम्बन्धी नियम एवं कर्तव्य हो चाहे वह ऐसा उद्देश्य हो जिसकी ओर व्यवहार हमें निर्दिष्ट करता है। व्यवहार की नैतिकता यह पूछने से निर्धारित नहीं होती कि व्यवहार किस प्रकार प्रत्यक्ष होता है। इसके विपरीत व्यवहार की नैतिकता का मूल्यांकन यह प्रश्न पूछने से होता है कि क्या वह निर्धारित नियम एवं नैतिक मूल्यों के निकट है अथवा उसके अनुसार है कि नहीं? दूसरे शब्दों में धाधार-विज्ञान में हमारा सम्बन्ध कुछ संकल्प अथवा आदर्श व्यक्तित्व से होता है, न कि कर्म के प्रकार एवं क्रिया की व्याख्या से। जहाँ पर धीक्षिण नहीं है वहाँ नैतिकता उपस्थित नहीं हो सकती। विकासवादी नैतिक सिद्धान्त व्याख्या पर बल देने के कारण औचित्य को कोई स्थान नहीं देते। अतः उनके सिद्धान्तों को हम धाधार-विज्ञान में स्थान नहीं दे सकते।

यदि यह मान भी लिया जाए कि किसी नैतिक आदर्श को समाज द्वारा अभी धुम मान लिया जाता है जब वह स्थायी हो जाता है, फिर भी हम यह नहीं कह सकते कि उस आदर्श का धुम होना उसकी सफलता पर ही निर्भर है। ऐसीश्वर के दृष्टिकोण से कोई नवीन जीवन-सूत्री इसलिए धुम प्रभावित होती है कि वह सर्वत्र संचलित हो जाती है। दूसरे शब्दों में किसी आदर्श की सफलता उसके धुम होने का चिह्न है। किन्तु यह धारणा निस्सन्देह एक भ्रान्त धारणा है। क्योंकि यदि ऐसीश्वर से यह पूछा जाए कि वह कौन-सा सक्षम है जोकि उसको धुम बनाता है और नैतिक आदर्शों को बाध्यनीय बनाता है तो वह (ऐसीश्वर) जवाब देगा कि धुम का वह सामान्य सक्षम ऐसी जीवन-सूत्री है जोकि अस्तित्व की परिस्थितियों के अनुकूल होती है। दूसरे शब्दों में वह समाज का संतुलन है। यदि यह पूछा जाए कि सामाजिक संतुलन क्यों बाध्यनीय है तो विकासवादी इसका यह उत्तर देते हैं कि यह संतुलन जीवन के विकास के लिए उपयुक्त है। जीवन का विकास एक प्रक्रिया है जो पुनः प्राकृतिक विज्ञान के अध्ययन का विषय है। यदि सामाजिक संतुलन को धुम मान भी लिया जाए, तो वह पूर्ण धुम नहीं होगा अपितु एक प्रकार का धुम होना। इस प्रकार ऐसीश्वर का विकासवादी दृष्टिकोण भी स्वस्थर के दृष्टिकोण की भाँति उद्देश्य एवं मूल्य का प्रदान न मानकर, केवल

व्याख्या को ही प्रधान मानता है।

हमने पहले भी निर्देश किया है कि प्राकृतिक अनुसंधान में जीवन को केवल प्राकृतिक किया न मानकर उद्देश्यात्मक प्रक्रिया माना है। विकासवादियों की अपनी व्याख्या भी यह संकेत करती है कि विकासवाद उद्देश्यात्मक है। प्राणियों का सम्पूर्ण जीवन एक पूर्ण अनुकूलता प्राप्त करने का संघर्ष माना गया है। दूसरे शब्दों में पूर्ण अनुकूलता एक ऐसा आदर्श है जो विकास की प्रक्रिया की व्याख्या करता है एवं उसका निमग्न करता है। सब तक हम विकासवाद के उद्देश्यात्मक धर्म की पूरी व्याख्या न करें सब तक हम उसका धर्म को नहीं समझ सकते। हम धार्य चलकर यह देखें कि होमस जैसं शार्पेनिकों ने समस्त जीवन की प्रक्रिया को ही नहीं अपितु उच्च तथा बेचन सम्पूर्ण अस्तित्व मान का उद्देश्यात्मक सृष्टि की उत्पत्ति माना है। एक क्षण के लिए यदि अन्य प्राणियों के जीवन को उद्देश्यात्मक न भी माना जाए, जहां तक अनुप्य क जीवन का सम्बन्ध है, हम अनिवार्य रूप से उसकी नैतिकता को उद्देश्यात्मक सृष्टिकोष के अधीन करना पड़ता है।

विकासवादी नैतिक सिद्धान्त धाधार-विज्ञान को प्राकृतिक विज्ञान बना देने की बुन में यह भूल जाते हैं कि धाधार की विषयता उसका प्रमुख धाधार कर्तव्य ही है। ऐसे विचारक अपने सिद्धान्त में या तो कर्तव्य को स्थान ही नहीं देते या उसकी प्रस्पष्ट धारणा प्रस्तुत करते हैं। न ही केवल इतना अपितु वे धाधार-विज्ञान को कर्तव्य के बिना तथा सत्य धर्म, मुन्दरम् के मूर्खों के बिना एक विभिन्न विज्ञान बना देना चाहते हैं। धाधार-विज्ञान को विमुख वैज्ञानिक धाधार देने की चेष्टा में एक धमरीको वैज्ञानिक डाक्टर बीसी डी० लीक धाधार-विज्ञान का नाम परिवर्तित करके उस धाधार के धाधार का विज्ञान (Ethico-genesis) कहता है। उसके अनुसार, परम्परागत धाधार-विज्ञान एक उत्पत्तात्मक प्रसंगता है और कईवारी धार्यवाद है। धर्म धाधार के सम्मयन में उसी व्याख्यात्मक विधि का धनना चाहिए, जो वैज्ञानिक खोज का मध्य है और उसका द्वारा एक ऐसे प्राकृतिक नियमको ढूँढ़ निकालना चाहिए, जोकि मानवीय सम्बन्धों का धाधार है। वैज्ञानिक विधि में उन अनुभवों का कोई स्थान नहीं हो सकता जिनका निरीक्षण नहीं किया जा सकता और जिनपर प्रयोग नहीं किया जा सकता। धर्म मूर्खों को विज्ञान का विषय नहीं बनाना चाहिए, क्योंकि वे केवल उत्पत्तात्मक धारणाएं हैं। क्योंकि सत्य धर्म, मुन्दरम् के निरपेक्ष और धार्यवत मूर्खों का व्याख्यात्मक विधि के द्वारा प्रमापित नहीं किया जा सकता इसलिए मूर्खों की धारणा धर्मवैज्ञानिक है। धाधार-विज्ञान मूर्ख-सम्बन्धी विज्ञान नहीं है, जिसका उद्देश्य धर्म को धार्यवत मूर्ख मानकर उसकी परिधाया बना हो। इसके विपरीत धाधार-विज्ञान एक जीवन-सम्बन्धी विज्ञान है, जोकि धर्मिक व्यापक जीवन-विज्ञान के अन्तर्गत है। लीक का कहना है कि जीवन-विज्ञान के अनुसार यह बात स्पष्ट है कि किसी भी प्राणी धर्म या प्राणियों की जाति के लिए, जीवन का बनाए रखना ही धर्म है। इस प्रकार लीक भी जीवनवाद से सहमत है और लीक स्वीकार करता है कि नैतिकता को समझने के लिए उस विकासवाद की व्याख्या धार्यवत है, जिसका

साधारणतः सिद्धान्त यह है कि जीवन की रक्षा बातावरण-सम्बन्धी परिस्थितियों से अनुकूलता द्वारा ही की जा सकती है।

सर्वेस्वर में साधारण-विज्ञान को स्वभाववादी विज्ञान बनाने की चेष्टा नहीं की, यद्यपि उसके विकासवादी सिद्धान्त में यह धारणा निहित अवश्य है। सीक ने इस निहित धारणा को स्पष्ट करके साधारण-विज्ञान की परिभाषा ही परिवर्तित कर दी है। उसके अनुसार, उस व्यक्ति अथवा व्यक्तियों के समूह के जो समकालापूर्वक प्रत्यक्ष व्यक्तियों अथवा समूहों से अपने-आपको अनुकूलित करता है जीवन की रक्षा की अधिक सम्भावना रखती है। विकासवाद के इस तथ्य के आधार पर नैतिकता के क्षेत्र में उसी व्यवहार को चुन कहा जा सकता है जोकि बातावरण के प्रति समुचित एवं समन्वय (Harmonious) अनुकूलता में सहायक होता है। सीक इस सिद्धान्त को साधारण-विज्ञान का सामंजस्य (Harmony) का सिद्धान्त कहता है। यही कारण है कि नैतिक नियम बांझनीय माने जाते हैं। उदाहरणस्वरूप अपने पड़ोसी से अपने सवान प्रेष करना इसलिए बांझनीय है कि इस प्रकार के व्यवहार द्वारा हम अपने आपको समुचित रूप से अपने बातावरण से अनुकूल बनाकर, अपने जीवन की रक्षा कर सकते हैं। यदि यह प्रश्न किया जाए कि विकासवाद की जीवन के लिए उत्कर्ष की धारणा नैतिकता के नियमों के विरुद्ध मनुष्य की प्रहिता की अपेक्षा हिंसा की ओर से जाती है, तो सीक उत्तर देता है कि विकासवाद की यह धारणा अवैध है। उसका कहना है कि डार्विन के विकासवाद का साधारण-विज्ञान में महत्व यह है कि परस्तु के द्वारा प्रस्तुत नैतिकता के सामंजस्य के सिद्धान्त को पुष्ट किया जाए। इस प्रकार नैतिक व्यवहार का व्यवहार है जो अनुकूलता में और समन्वय करनेवाला व्यवहार होता है और जो व्यक्तियों के परस्पर-सम्बन्ध में समुचित उत्पन्न करता है।

सीक के उपर्युक्त दृष्टिकोण से यह स्पष्ट है कि उसने विकासवाद को साधारण विज्ञान का आधार मानकर, एक व्यापारिक नैतिक नियम का प्रतिपादन किया है। उसकी यह धारणा है कि व्यक्तियों अथवा व्यक्तियों के समुदायों में वे सम्बन्ध ही सम्भव तथा अधिक समय तक स्थायी रह सकते हैं, जोकि उन व्यक्तियों अथवा समूहों के वह अस्तित्व के लिए समुचितजनक होते हैं। इस प्रकार नैतिकता का नियम प्रत्यक्ष प्राकृतिक विज्ञानों की भाँति एक प्राकृतिक नियम है और चाहे हम इस धारणा से या न जानते हों यह स्वतः ही काम करता रहता है। इस नियम को स्वीकार करने का नाम यही है कि हम इसका अनुपयोग करके अधिक कुशलता से व्यवहार कर सकते हैं।

सीक का यह सिद्धान्त परम्परागत नैतिकता की मनोवैज्ञानिक व्याख्या देने की चेष्टा करता है। किन्तु यह व्याख्या भी एक अस्पष्ट व्याख्या है। यदि हम नैतिकता के इतिहास पर भी दृष्टि डालें तो हम यह नहीं कह सकते कि किसी भी संस्कृति में त्याग की भावना और पाद्यों के लिए कुछ को सहन करने की प्रवृत्ति को नैतिक स्वीकार दिया गया है। सीक की भाँति कुछ अन्य विचारकों ने भी मनुष्य के समूहों के व्यवहार की



बुद्ध-बुद्ध के अनुभव के आधार पर व्याख्या देने की चेष्टा की है। उनके अनुसार, सम्य समुदायों में भी पुनः का अनुसरण इसलिए किया जाता था कि उसपर चलने से पारि लोपिक की सम्भावना थी और उसपर न चलने से बन्ध मिलने का भय रहता था। इस प्रकार की व्याख्या मनुष्य के मूल्यात्मक धर्म की प्रवर्द्धना करती है। मनुष्य केवल प्रकृति पर निर्भर रहनेवाला प्राणी नहीं है। उसका तर्क उसे प्राकृतिक स्तर से ऊपर उठता है और उसमें धारण की धोर प्रवर्द्धन होने की प्रेरणा उत्पन्न करता है। मनुष्य की सामाजिक प्रवृत्ति का रहस्य केवल मुख ध्वनहार को धनाने तथा बुद्ध से चलने की चेष्टा-यात्र में ही निहित नहीं है। इसके विपरीत उसका रहस्य मनुष्य में उपस्थित उस बौद्धिक शक्ति में है जो उसे प्रकृति पर विजय प्राप्त करने के लिए प्रेरित करती है। इसी विवेकता के कारण ही मनुष्य अपने संकल्प को धारणों की प्राप्ति का साधन बनाता है। यदि मनुष्य की धारण को प्राप्त करने की प्रवृत्ति का वैज्ञानिक अध्ययन नहीं किया जा सकता तो मनुष्य को कदापि विज्ञान का विषय भी नहीं बनाया जा सकता। यदि मनुष्य ब्रह्माण्ड के अन्य तत्वों की भाँति प्रकृति का एक धर्म है और यदि मनुष्य के स्वभाव में धारण को प्राप्त करने की प्रेरणा एवं मूल्य की अनुभूति एक तत्व है, तो मूल्यात्मक विज्ञान भी निश्चित रूप से उतना ही महत्वपूर्ण विज्ञान होना चाहिए, जितना कि कोई भी अन्य प्राकृतिक विज्ञान हो सकता है। अतः लौकिकता अन्य विकासवादियों को यह धारणा कि मूल्य का वैज्ञानिक अध्ययन नहीं किया जा सकता एक असंगत धारणा है।

एक अन्य समीचीन विचारक पैट्रिक रोमानेस ने भी वैज्ञानिक विधि को केवल व्याख्यात्मक विधि स्वीकार करने की प्रवृत्ति का एक संकुचित प्रवृत्ति माना है। उसके अनुसार, वैज्ञानिक विधि का अर्थ केवल निरीक्षण और व्याख्या नहीं है। उस विधि में रचनात्मक कल्पना (Constructive imagination) का भी प्रयोग किया जाता है। हर प्रकार की वैज्ञानिक खोज में चाहे वह खोज नैतिकता की भी क्यों न हो रचनात्मक कल्पना का प्रयोग अवश्य किया जाता है। किन्तु स्वाभाववादी विज्ञानों में तथा धारणवादी विज्ञानों में अन्तर केवल दृष्टिकोण का ही रहता है न कि विधि का। स्वाभाववादी विज्ञानों में अहंसा प्रस्तित्ववादी (Existential) होता है जबकि धारणवादी विज्ञानों में अहंसा नियामक होता है। दूसरे धर्मों में स्वाभाववादी प्रकृति प्राकृतिक विज्ञान का सम्बन्ध वस्तुओं के वास्तविक स्वरूप से होता है, जबकि धारणवादी विज्ञान का सम्बन्ध उनके धोषित्व से होता है। अतः इन विज्ञानों का परस्पर अन्तर यह नहीं है कि स्वाभाववादी विज्ञान व्याख्यात्मक विधि को धनाने हैं और धारणवादी विज्ञान नियामक विधि को धनाने हैं। इसके विपरीत उनमें यह अन्तर है कि स्वाभाववादी विज्ञानों का अहंसा व्याख्यात्मक होता है, जबकि धारणवादी विज्ञानों का अहंसा नियामक होता है। अतः धारण-विज्ञान को नियामक विज्ञान स्वीकार न करना और उसकी परिभाषा का बदलकर उसे केवल व्याख्यात्मक विज्ञान घोषित करना सर्वथा भ्रान्त और असंगत है। यहाँ परमहं कहना आवश्यक है कि परिणामी धारणियों के दृष्टिकोण के अनुसार, नैतिक का



कि जयबुद्ध्यापी उद्देश्य का संकल्प करने में वह अपना सकल्य कर रहा है और वह इस प्रकार स्वतन्त्र है। वास्तविकता और धारणा यहाँ एक हो जाते हैं। व्यक्तिगत तर्क जगद्बुद्ध्यापी तर्क को अपना स्वीकार कर लेता है। व्यक्ति अपनी व्यक्तिगत भावना को त्याग देता है और व्यक्तिगत तर्क को उस जयबुद्ध्यापी तर्क के अधीन कर देता है, चाकि समुदाय की चेतना में प्रमत्ता राष्ट्रीय मन में अपने-आपको अभिव्यक्त करता है। यही संस्थामय नैतिकता है।

इस प्रकार हीमस के अनुसार मानवीय इतिहास को एक ऐसी क्रमिक प्रक्रिया स्वीकार किया गया है, चाकि एक पूर्ण प्रकार की ऐसी धारणा-चेतना की ओर प्रसरण हो रही है, जोकि परम सत्य की अनुभूति है। हीमस के इन विचारों का समर्पण अनेक विद्वानों ने किया है। जैसाकि हमने ऊपर कहा है एफ० एच० ईडसे और टी० एच० ग्रीन एस हीमस के समर्थकों में से दो मुख्य विचारक हैं। इन्होंने सर्वप्रथम संघर्षी भाषा में हीमस की दृष्टि कोण को प्रस्तुत किया है। ईडसे की पुस्तक 'नैतिक अध्ययन' (Ethical Studies) ऐसी प्रथम पुस्तक थी जिसका द्वारा संघर्षी भाषा में हीमस के विचारों को अभिव्यक्त किया गया है। किन्तु ग्रीन का दृष्टिकोण अधिक सरल और स्पष्ट है, यद्यपि वह भी हीमस के विचारों से प्रभावित है। यह तो सत्य है कि ईडल ने सर्वप्रथम धारमानुभूति के सिद्धान्त की व्याख्या की है, किन्तु ऐतिहासिक दृष्टि से तथा सरलता की दृष्टि से ग्रीन के नैतिक सिद्धान्त को ईडसे के सिद्धान्त की अपेक्षा पहले प्रस्तुत करना आवश्यक प्रतीत होता है।

### ग्रीन का दृष्टिकोण

इससे पूर्व कि हम ग्रीन के नैतिक सिद्धान्त की व्याख्या करें उसकी उत्पत्ति-सम्बन्धी धारणाओं पर प्रकाश डालना इसलिये आवश्यक है कि ये धारणाएँ इस प्रश्न का उत्तर देने में सहायक होती हैं कि मनुष्य का प्रकृति में क्या स्थान है। जब तक हम इस प्रश्न का उत्तर नहीं देते तब तक हम उसके व्यवहार के धारण को निर्धारित नहीं कर सकते। ग्रीन के अनुसार प्रकृति विविध है, किन्तु फिर भी उसमें एकत्व है। यद्यपि प्रकृति को समझने के लिए हमें धारणा-चेतना का उदाहरण देना चाहिए। जिस प्रकार धारणा-चेतना बुद्धिपुक्त प्रक्रिया है, उसी प्रकार विरल सम्बन्धित तथ्यों का एक व्यवस्थित प्राध्यात्मिक समन्वय है, जो एक धारणा-बुद्धि पर आधारित ज्ञान के कारण सम्भव है। विरल का अस्तित्व इस बात का प्रमाणित करता है कि संसार में इस प्रकार का एकत्व उत्पन्न करनेवाली चेतना का अस्तित्व है। उसके स्वरूप को ज्ञान का एकमात्र उपाय हममें उपस्थित उस चेतना की क्रिया का धारण मना है। वह क्रिया हमें विरल तथा एक नैतिक धारण का ज्ञान देती है।

यद्यपि मनुष्य विरल में एक विशेष स्थान इसलिये रखता है कि वह एक ज्ञान का अनुभव करनेवाला धारणा-चेतन मनु है, एवं एक स्वतन्त्र क्रिया है। वह ऐसी क्रिया है, जो समय में स्थित नहीं है, या प्राकृतिक विकास की शृंखला की कड़ी नहीं है, जिसका अपने

से प्रतिरिक्त पूर्व धर्म एवं कारण नहीं है। ग्रीन के अनुसार धारमचेतना का कोई धारम्य नहीं क्योंकि हम ऐसे समय की धीरे संकेत नहीं कर सकते जबकि धारमचेतना का अस्तित्व नहीं था। हमारे अस्तित्व तथा स्माधुर्षों की सब प्रक्रियाएं हमारे जीवन की सब क्रियाएं तथा संवेदनाएं धीरे हमारे मानसिक इतिहास में उपस्थित तथ्यों की शृंखला—सभी विश्व व्यापी चेतना से निमित्त हुए हैं। किन्तु मानवीय चेतना स्वयं इसलिए विश्वव्यापी मन की पुनरावृत्ति स्वीकार की जा सकती है क्योंकि यह समयव्यवहारक है धीरे स्वयम्भू है। इस प्रकार मनुष्य की चेतना विश्वव्यापी चेतना की अभिव्यक्ति का माध्यम है। हम विकासवाद को स्वीकार करते हुए भी इस धारणा को पुष्ट कर सकते हैं। मनुष्य का शरीर सम्भवतया अन्य प्राणियों के शरीर से विकसित हुआ है धीरे प्राणियों का विकास भी धीरे धीरे घटकम स्तरों से गुजरता हुआ माना जा सकता है। किन्तु मूलमूल धार्म्यात्मिक धारणा की स्वीकृति विकास की धारणा से अप्रमाणित नहीं होती क्योंकि विश्व का समस्त विकास धारम्य धीरे विश्वव्यापी धारमचेतना की अभिव्यक्ति है।

धारमचेतना की यह विकासव्यवहारक अभिव्यक्ति मनुष्य के ज्ञान की विसृष्टता से प्रमाणित होती है। क्योंकि मनुष्य का ज्ञान केवल सर्वव्यापक न होकर संवेदनाओं द्वारा प्राप्त एक व्यवस्थित प्रक्रिया है जो धारमा एवं कर्ता के बिना सम्भव नहीं है। जिस प्रकार ज्ञान का मनुष्य ज्ञाता के बिना नहीं हो सकता उसी प्रकार जीवन-सम्बन्धी धारम्य कथाएं तथा मूल प्रवृत्तियाँ-मात्र मानवीय कर्म नहीं हो सकतीं। मानवीय कर्म कर्ता पर निर्भर रहता है। यह सब संवेदनात्मक होता है। संवेदने में हम यह कह सकते हैं कि मानवीय प्रक्रियाएं इसलिए विशेष प्रकार की प्रक्रियाएं होती हैं कि उनमें धारमचेतना होती है। धारमा हमारे ज्ञानात्मक भावात्मक तथा क्रियात्मक व्यवहार को विशेष प्रकार का व्यवहार बना देती है। यह धार्म्यात्मिक तत्त्व ही तर्कात्मक तत्त्व है।

ग्रीन ने अपने विकासवादी दृष्टिकोण पर आधारित नैतिक सिद्धान्त को अपनी महान कृति *Prolegomena to Ethics* में अभिव्यक्त किया है। क्योंकि मनुष्य विकास की सर्वोत्तम कृति है धीरे मनुष्य में तर्क एवं धारमिक तत्त्व ही मूल तत्त्व है, इसलिए उसकी सभी क्रियाएं अन्य प्राणियों की क्रियाओं की धारमा उत्कृष्ट होती हैं। इसका अभिप्राय यह नहीं कि उसमें पाठवी प्रवृत्तियाँ उपस्थित नहीं हैं। वे प्रवृत्तियाँ मनुष्य में उदात्त रूप धारण कर लेती हैं। मनुष्य में प्रवृत्तियों की भांति मूल प्रवृत्तियाँ हैं संवेदनाएं हैं तथा मानसिक प्रतिभाएं भी हैं। किन्तु वे धीरे अन्य सभी प्रवृत्तियाँ मनुष्य में तर्क के कारण परिवर्तित रूप में उपस्थित होती हैं। उनकी मूल प्रवृत्तियाँ केवल मूल प्रवृत्तियाँ नहीं हैं, अपितु वे तर्क के प्रभाव के कारण उद्देसात्मक इच्छाएं बन जाती हैं। इसी प्रकार उसकी संवेदनाएं सरल ज्ञानात्मक संवेदनाएं-मात्र ही नहीं हैं अपितु वे प्रसंगपूर्ण होने के कारण सविकल्पाक संपन्न ज्ञान बन जाती हैं। इन सभी परिवर्तनों का कारण यह है कि मनुष्य तर्कात्मक चेतन धीरे धारमिक प्राणी है। मनुष्य के स्वभाव को यह विसृष्टता एक महत्वपूर्ण तथ्य है।

जैसाकि हमने ऊपर कहा है जो तर्कालमक तरह एवं बिस्वव्यापी आत्मचेतना मनुष्य में उत्कृष्ट रूप में उपस्थित है वही सम्पूर्ण जगत् में अभिव्यक्त हो रही है। इस प्रकार जड़-जगत् में तथा जीव-जगत् में यह तर्क उपस्थित तो अवश्य है, किन्तु वह उपस्थिति धम्मवत् है। दूसरे शब्दों में बिस्वव्यापी आत्मचेतना मनुष्य से अतिरिक्त धम्म सभी तत्त्वों में अपूर्व रूप से उपस्थित है। मनुष्य में वह स्पष्ट रूप से व्यक्त होती है और इसलिये मनुष्य के जीवन में नैतिकता का महत्त्व यह है कि वह इस आभासमूलक तरह की अधिक से अधिक स्पष्ट करने की चेष्टा कर सकता है। चीन के अनुसार, मनुष्य का कष्टमय अपने तर्कालमक आत्मचेतन आरिथिक स्वभाव को अधिक से अधिक स्पष्ट बनाना एवं अनुभूत करना है।

चीन का यह दृष्टिकोण विकासवाद को एक सोधित रूप दे देता है। विकास तथा नैतिकता का उद्देश्य एवं सत्य बिस्वव्यापी चेतना एवं तर्क की पूर्ण अभिव्यक्ति है। यह तर्क बिस्व में विभिन्न स्तरों से मुखरता हुआ मनुष्य के व्यक्तित्व में पूर्णतया अभिव्यक्त होता है, किन्तु मनुष्य में तर्क के अतिरिक्त उसका पाचवी स्वभाव भी उपस्थित रहता है। इस प्रकार मनुष्य विषुव रूप से तर्कालमक नहीं माना जा सकता और न ही चीन ने ऐसा स्वीकार किया है। मनुष्य में सभी तर्क तर्कालमक स्वभाव काफ़ी सीमा तक विकसित हो चुका है। उसकी पाचवी प्रवृत्तियाँ तर्क के कारण परिवर्तित और मुख हो चुकी हैं किन्तु उसमें अब भी अनेक ऐसी प्रेरणाएँ हैं, जो उसे पशुओं की भाँति मूल प्रवृत्तियों की तुष्टि की ओर प्रेरित करती हैं। दूसरे शब्दों में मनुष्य के स्वभाव के दो स्तर हैं एक तर्कालमक और दूसरा तर्कालमक पाचवी स्तर। इस अवस्था में चीन के अनुसार, इच्छाओं की तुष्टि जिसका सम्बन्ध मनुष्य के मूल स्तर से है, पूर्णतया बहिष्कृत नहीं की जा सकती किन्तु उसे मनुष्य के उत्कृष्ट स्तर एवं तर्कालमक धर्म के अधीन किया जा सकता है। मैकन्जी ने भी चीन के इस दृष्टिकोण को पुष्ट किया है और उसने इस विद्वान्त के आधार पर मनुष्य के इस वास्तविक व्यक्तित्व एवं स्तर की धारणा को प्रतिपादित किया है, जिसकी अनुभूति को चीन की आध्यात्मिकता कहा जा सकता है।

चीन के दृष्टिकोण के अनुसार व्यक्ति का वही धर्म एवं स्तर उच्चतम है जो पूर्णतया तर्कालमक है। मैकन्जी इसी दृष्टिकोण की पुष्टि अपनी इच्छाओं के मण्डल की धारणा के प्रकरण में करता है।<sup>१</sup> उसके अनुसार प्रत्येक मनुष्य में अनेक इच्छाओं के मण्डल एवं इच्छाओं के क्षेत्र होते हैं जिनके अनुसार वह व्यवहार करता है। इनमें से कुछ मण्डल ऐसे होते हैं, जिनमें कि वह कुछ धर्मों के लिए ही व्यवहार करता है और कुछ ऐसे होते हैं जिनके प्रभाव में वह अधिकतर स्वच्छन्द व्यवहार करता है। उनमें से कुछ मण्डल ऐसे होते हैं, जिनमें किसी प्रकार का स्थायी संश्लेष प्राप्त नहीं होता। विषय-भोग धारि एवं पाचवी प्रेरणाओं की तुष्टि के मण्डल को इसी प्रकार का क्षेत्र माना जा सकता है। यहाँ पर मैकन्जी का दृष्टिकोण अमरवर्गीयता के उस दृष्टिकोण के समुदाय प्रतीत होता है जिसके

अनुसार छोट-उछल भुल-भुल भावि को सखि-धीर मानल माना गया है। इन विभिन्न दृष्टियों के मध्यमों में से केवल उसी मध्यम को मनुष्य का परिचय एवं उसका व्यक्तित्व स्वीकार किया जाता है, जोकि सबसे अधिक स्थायी होता है और जिसके भाविपरत्व में बहु स्वच्छन्दता से व्यवहार करता है। यदि वह किसी धाकस्मिक प्रेरणा यावत् प्रलोभन के कारण इन दृष्टियों के मध्यम से निकलकर किसी धर्म मध्यम से प्रभावित होकर अपना मास ऐसा कर्म कर देता है जोकि उसके परिचय से भेस नहीं जाता तो वह शायद ऐसे धाकस्मिक कर्मों का अपने-आपको उत्तरदायी स्वीकार नहीं करता। उसकी प्रवृत्ति बारम्बार होती है कि इस प्रकार मायावेष्ट में कर्म करते हुए वह अपने-आपमें नहीं था एवं वह अपनी प्रधान दृष्टियों के लक्ष में नहीं था।

इस विवेचन का परिणाम यह है कि प्रत्येक व्यक्ति के लिए एक ऐसे स्थायी दृष्टियों के मध्यम की आवश्यकता है जिसमें कि वह निरंतर रहे और वह मध्यम इतना बृहद् होना चाहिए, जोकि उस व्यक्ति की मायावेष्ट से रक्षा करे। ऐसा मध्यम और स्थायी संतोष देनेवाला दृष्टियों का मध्यम, जोकि सर्वोत्तम और सबसे उत्कृष्ट माना जा सकता है, वही तर्कालमक व्यक्तित्व है जिसको कि ग्रीन ने मनुष्य का धार्मिक धर्म कहा है। यह हमारा वही क्षेत्र एवं दृष्टिकोण है, जिसको कि हम अन्वीर चिन्तन तथा धर्मदृष्टि के समय अपनाते हैं। इस प्रकार के मध्यम में कौन-कौन-से तत्त्व होंगे इस बात पर पूरा प्रकाश डालना कठिन है। तर्कालमक धर्मदृष्टि के मध्यम की सामग्री वास्तव में इतनी विस्तृत है, जितना कि तथ्यों का जगत् होता है। अतः उस मध्यम में पूर्ण रूप से जीवन व्यतीत करने का धर्म उस विषय का पूर्ण ज्ञान प्राप्त करना है जिसमें कि हम रहते हैं और जिससे हम सम्बन्धित हैं। इस प्रकार के माया पर ही निरंतर कर्म करना पूर्णता के धारण के अनुसार कर्म करना माना जायगा। अतः नैतिक जीवन का उद्देश्य अपने-आपको पूरी तरह पहचानना एवं आत्मानुभूति है।

मैकमधी का यह विचार है कि ग्रीन का यह दृष्टिकोण कांट के सिद्धांत का स्पष्टीकरण करता है, क्योंकि यह भी तर्क की ही उत्कृष्टतम तत्त्व स्वीकार करेगा है। जहाँ पर कांट यह प्रतिपादित करता है कि तर्क पर आधारित व्यवहार बही होता है, जो धारमसंगत होता है और ऐसे व्यवहार को ही उसने नैतिक स्वीकार किया है, वही ग्रीन तर्कालमक स्तर की अनुभूति को ही नैतिकता का लक्ष्य मानता है और उसी लक्ष्य की प्राप्ति के लिए तर्क-पूर्व व्यवहार को साम्य मानता है। कांट का कहना है कि नैतिक बलन के लिए हमें धारमसंगत होना चाहिए। किन्तु उसकी यह बारम्बार तर्क को एक धर्मपूर्व धर्म देती है और धारमसंगतता (Self-consistency) को केवल धाकार-मात्र बनाकर रह जाती है। यदि ग्रीन के दृष्टिकोण को अपनाया जाए, तो हमारा व्यवहार ऐसा होना चाहिए जोकि हमारे व्यक्तित्व एक धारम क मनुष्य (Consistent with the self) हो और वह व्यक्तित्व तथा धारम मध्यम धारम एवं तर्कालमक स्तर ही होना चाहिए। इस प्रकार ग्रीन का सिद्धांत कांट के धाकार का सामग्री प्रदान करने की चेष्टा करता है।

धीन के सिद्धान्त की उपयुक्त प्रशंसा का भय यह नहीं कि आत्मानुभूति का प्रादुर्भाव प्रत्यक्ष यथार्थ और व्यावहारिक है। ऐसा प्रतीत प्रत्यक्ष होता है कि तर्काल्पक प्रकार में हृदयार्थों की सृष्टि को एक व्यवस्था देकर ठोस सामग्री प्रस्तुत की जा सकती है। किन्तु धीन आत्मा की पूरी व्याख्या नहीं कर पाता और यह स्पष्ट रूप से नहीं बतलाता कि उच्चतम व्यक्तित्व का स्तर प्रत्यक्ष तर्काल्पक स्तर के नीचे-से ऐसे मजबूत है जो उसे ठोस रूप देते हैं। यदि प्रत्येक व्यक्ति अपनी व्यक्तित्व आत्मा को उच्चतम स्तर मान ले चाहे उसकी व्यक्तिगत आत्मा काट के व्यक्तित्व की भाँति उत्कृष्ट भी क्यों न हो तबसे यह प्राप्ति नहीं की जा सकती कि उसके दृष्टिकोण पर आधारित व्यवहार व्यापक होता प्रत्यक्ष सब प्राप्ति के कल्याण के लिए होता। किसी भी नैतिक सिद्धान्त को उस समय तक निरपेक्ष नहीं माना जा सकता जब तक कि उसमें व्यक्तित्व मुख और सामूहिक मुख का सुन्दर सम्बन्ध न हो और जब तक वह व्यवहार में उतारा जाकर उपयोगी सिद्ध न होता हो। पश्चिमीय दशक के श्रेष्ठ मर्म कठिनाई की उत्पत्ति का मूल कारण यह है कि इसमें तत्त्व-मीमांसा को व्यवहार से पृथक् रखा जाता है और यह समझा जाता है कि तार्किक सिद्धान्त का नैतिक जीवन से सीधा सम्बन्ध नहीं हो सकता। यही कारण है कि धीन के आत्मानुभूति के सिद्धान्त में उच्चतम आत्मा की साक्ष्य अनुभव पर आधारित तर्काल्पक आत्मा माना गया है। यह आत्मानुभूति वास्तव में पूजबारी न होकर एक साधन सिद्धान्त ही रह जाता है। इस पश्चिमीय नैतिकता की इस सापेक्षता का उल्लेख महात्मान् करते हैं। यही इतना कह देना पर्याप्त है कि धीन का आत्मानुभूति का सिद्धान्त एक प्रकार का अहंकार (Egoism) होकर ही रह जाता है।

भारतीय दशक में हमें इस सापेक्षता का प्रतिकार मोक्ष की इस धारणा में मिलता है, जिसमें सिद्धान्त तथा व्यवहार, तर्क तथा ध्यान, तत्त्वार्थक दृष्टिकोण तथा नैतिकता का सुन्दर सम्बन्ध मिलता है। जैसा कि हमने पहले भी संकेत किया है, भारतीय दार्शनिक दृष्टिकोण के अनुसार, मोक्ष जीवन का ऐसा चरम लक्ष्य है, जिसकी प्राप्ति प्रत्येक व्यक्ति के लिए सम्भव है। मोक्ष की यह अनुभवार्थक व्यवस्था जीवनमुक्ति के नाम से पुकारी गई है। व्यक्ति इस व्यवस्था में तभी पहुँच सकता है, जब वह विशेष आध्यात्मिक अनुशासन और संयम के द्वारा विषय की सापेक्षताओं से ऊपर उठ जाता है। समबहुपोता में ओद्योग्य व्यक्ति को स्थितप्रज्ञ कहा गया है। स्थितप्रज्ञ व्यक्ति वह है, जो मुख-मुख शीत-उष्ण जय-विराज, साम-हानि मित्रा-स्तुति प्रादि परस्पर-विरोधी अनुभवों से ऊपर उठ जाता है। जो व्यक्ति कुछ की व्यवस्था में उद्विग्न मनवाता नहीं होता जो कुछ की व्यवस्था में प्रकुम्भित नहीं होता और जो एक भय-शोक प्रादि सबों से पराङ्मुख होता है, वही व्यक्ति स्थितप्रज्ञ कहा जाता है। ऐसा व्यक्ति एक समुद्र की भाँति बृहत् और अविचल चरित्रवाला होता है। जिस प्रकार मर्यादित समुद्र में धनक तरियों के जल समा जाते हैं, किन्तु उस प्रवृत्ति प्रवृत्ति समुद्र को अपनी मर्यादा से विचलित नहीं कर सकते और उसी प्रकार जिस अनुभव का व्यक्तित्व एक आत्मा गुरु-मुनिदिक्षित और स्थिर है

घोर जिसमें सभी इच्छाएं घोर कामनाएं समाविष्ट होती हैं किन्तु उसे विपश्चित नहीं कर सकती बही व्यक्ति परम शांति को प्राप्त कर सकता है, न कि इच्छाओं की निरंकुश रूप से पूर्ण करनेवाला व्यक्ति ऐसा कर सकता है।

स्मितप्रज्ञ की उपर्युक्त धारणा से यह स्पष्ट है कि ऐसी अवस्था को प्राप्त करने के लिए एक बड़े धनुषासन की आवश्यकता है किन्तु वह धनुषासन व्यक्तिगत को समूर्ण नहीं बनाता अपितु उसमें उधारठा जन-कल्याण की भावना समबुद्धि, दया अनुकम्पा आदि मूल्यों की सामग्री भरकर, उसे एक ठोस आकार बना देता है और उसे जनसाधारण के स्तर से ऊपर उठाकर एक असाधारण स्तर पर पहुंचा देता है, जिसको प्राप्त करके वह मनुष्य सभी प्रकार की सापेक्षताओं से ऊपर उठकर, अपन-आपमें सुष्टि प्राप्त करता है और इस प्रकार पूर्णत्व का अनुभव करता है। यह पूर्णत्व जीवन में ही प्राप्त होने के कारण एक व्यावहारिक अनुभवार्थक और वास्तविक अवस्था सिद्ध होता है। किन्तु इसके साथ ही साथ यह धारणा इस विश्वास पर आधारित है कि व्यक्तिगत आत्मा वास्तव में उस पूर्ण ब्रह्म की अभिव्यक्ति है जो ब्रह्माण्ड में व्याप्त है।

मोक्ष की यह धारणा जोकि उपनिषदों के दर्शन से उपलब्ध होती है, निस्सन्देह पूर्णत्व की धारणा है जो इस प्रकार अभिव्यक्त की गई है

‘पूजयतः पूर्णमिदं पूर्णं पूर्णमुबध्यते।

पूजस्य पूर्णमात्मानं पूर्णमवावशिष्यते॥

अर्थात् “विश्वव्यापी सत्ता ब्रह्म पूर्ण है। यह व्यक्तिगत आत्मा भी पूज्य है, क्योंकि वह पूर्ण से उत्पन्न हुई है। उस पूर्ण के इस आधिक्य व्यक्तिगत पूर्ण (आत्मा) का ज्ञान प्राप्त करने से, उस विरव्यापी पूर्ण का ज्ञान प्राप्त हो जाता है। महात्मा पर यह स्वरूप रखना आवश्यक है कि भारतीय दर्शन में ज्ञान का अर्थ अनुभूति होता है इसलिये उपनिषदों में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि ‘ब्रह्मविद्ब्रह्मैव भवति अर्थात् ‘ब्रह्म का ज्ञाननेवाला स्वयं ब्रह्म ही है।’ उपनिषदों के अनुसार ब्रह्मण्ड में ब्रह्म ही व्याप्त है। संसार की सभी वस्तुएं, बड़े चतन व धारमचतन सृष्टि ब्रह्म ही से उत्पन्न होती है ब्रह्म ही के द्वारा विकसित होती है और पुनः ब्रह्म में ही विलीन हो जाती है। इस शास्त्र सत् चिन् प्रानन्द, निर्लेप सत्ता की अनुभूति केवल मानव ही कर सकता है, क्योंकि मानव में वह पूर्णत्व निहित है। भारतीय दर्शन स्पष्ट रूप से यह बोधित करता है, न हि मानुषाण्ड पृथरं हि लोके।’ अर्थात् “ब्रह्माण्ड में मनुष्य से अधिक श्रेष्ठ कोई भी वस्तु नहीं है।” मोक्ष की अवस्था में मनुष्य की अस्मत्त शक्तियां व्यक्त हो जाती हैं। उसमें निहित ज्ञान भाव तथा मन्त्र आध्यात्मिक अनुशासन के द्वारा अमल ज्ञान अमल सुख तथा अमल शक्ति में परिवर्तित हो जाते हैं।

इस प्रकार के मोक्ष की प्राप्ति ही भारतीय दर्शन में जीवन का परम लक्ष्य एवं परम ध्येय स्वीकार किया गया है। इसको प्राप्त करके भी मनुष्य अपने कर्म्मों का पावन करता रहता है और समाज का उपयोगी धर्म बना रहता है। इसी अविनाशक अवस्था की अवकृतीता के सम्बन्ध में व्याख्या करते हुए भीमती ऐनीबेसट में लिखा है,



“इसका उद्देश्य मनुष्य की त्याग के छोटे स्तर से उठाकर उस उच्चतम चिह्न पर पहुँचाना है, जहाँ पर उसकी इच्छाएं स्वयं तृप्त हो जाती हैं और जहाँ पर योगी गहन समाधि की अवस्था में स्थित हो जाता है जबकि उसका शरीर तथा मन उन कर्तव्यों का पालन करने में संलग्न रहते हैं जोकि कर्मानुसार उसे प्राप्त होते हैं।”<sup>१</sup> इस व्याख्या से यह स्पष्ट है कि भारतीय दर्शन पर आधारित आत्मानुभूति का सिद्धान्त धीन के आत्मानुभूति के सिद्धान्त की प्रपञ्चा अधिक स्पष्ट और समत है। केवल ऐसा सिद्धान्त ही पश्चिमीय नैतिक सिद्धान्तों की सापेक्षता का निराकरण कर सकता है। इससे पूर्व कि हम मोक्ष की चारपाय के आधार पर भारतीय नैतिक सिद्धान्त की निरपेक्षता के महत्त्व को सिद्ध करें हमारे लिए यह आवश्यक हो जाता है कि हम एक एक ब्रह्म के आत्मानुभूति के सिद्धान्त की भी संक्षिप्त व्याख्या करें, क्योंकि ब्रह्मसे न यह स्वीकार किया है कि पश्चिमीय नैतिकता की चारपाय सापेक्ष है और मानव की अधूर्णता की ओर निर्देश करती है।

### ब्रह्म के आत्मानुभूति का सिद्धान्त

ब्रह्म के आत्मानुभूति का सिद्धान्त इस प्रश्न का उत्तर है कि हमें नैतिक क्यों होना चाहिए अर्थात् नैतिकता का क्या उपयोग है। ब्रह्म इसका उत्तर देते हुए यह कहता है कि नैतिकता का एकमात्र उद्देश्य आत्मानुभूति (Self realization) है। इस तथ्य को प्रमाणित करने के लिए यह जानना आवश्यक है कि संघर्ष भाषा में आत्मा के परस्परवाची 'सैल्फ' (Self) का क्या अर्थ है, अनुभूति करने का क्या अर्थ है। इन दोनों का उत्तर हम नैतिकता की व्याख्या में स्वयं मिल जाता है। नैतिकता में वह कम जोकि किया जाना है और मेरे द्वारा ही किए जाने की प्रक्रिया दोनों मिश्रित रहते हैं। यदि किए जाने वाले कर्म को उद्देश्य और मेरे द्वारा ही गई प्रक्रिया को साधन मान लिया जाए, तो हमें यह मानना पड़ना कि यह साधन और साध्य एक-दूसरे से पृथक् नहीं हो सकते। नैतिक चेतना में य दोनों एक इस प्रकार अभिन्न रहते हैं कि यदि इन दोनों का स्वतन्त्रता भी किया जाए, तब भी नैतिक चेतना का स्वरूप में परिवर्तन नहीं होता। अतएव मैं यह कहा जा सकता है कि नैतिकता के लिए उद्देश्य में कर्म मिश्रित रहता है और कर्म में आत्मानुभूति मिश्रित रहती है। यदि इसमें कोई संदेह हो तो इसकी मुक्त की उस मानना के द्वारा प्रमाणित किया जा सकता है जोकि कर्म के पूरा होने पर स्वतः उत्पन्न होता है। यदि मुक्त आत्मा का साथ है और कर्म के साथ चर्चित होता है, तो इसमें यह सिद्ध होता है कि कम को प्रस्तुत करना अपने-आपको प्रस्तुत करना है। इसमें कोई संदेह नहीं कि किसी कर्म को करने के पश्चात् जो हमें मुक्त प्राप्त होता है वह कोई बाह्यगत वस्तु नहीं होता

१ “It is meant to lift the aspirant, from the lower levels of renunciation to the loftier heights, where the desires are dead, and where the yogi lives in deep contemplation, while his body and mind are engaged in discharging the duties that fall to his lot in life.”

घौर अपने-आपमें कुछ भ्रम नहीं रखता। वह कुछ इसलिए प्रवीण होता है कि वह कर्म करनेवासे व्यक्ति के लिए सुख होना है। अतः सुख को अनुभूत करते हुए हम अपनी ही अनुभूति करते हैं। वैद्वले का कहना है कि न ही केवल सुख अपितु प्रत्येक अनुभव व्यक्तित्व से सम्बन्ध रखता है। इसलिए वैद्वले के सिद्धान्त के अनुसार नैतिकता इसीमें है कि हम कर्म करते समय पूर्व रूप से धारणानुभूति को ही तत्त्व बनाएं।

कांट के दृष्टिकोण में भूति यह है कि वह एक समूर्त संकल्प को ही नैतिक प्रावत स्वीकार कर लेता है और यह भूल जाता है कि समुच्च का प्रत्येक कर्म उसमें प्रत्येक इच्छा एवं उसका प्रत्येक ज्ञान उसके सम्पूर्ण व्यक्तित्व तथा आत्मा से सम्बन्ध रखता है। जब हम यह कहते हैं 'मैं यह संकल्प करता हूँ' अथवा 'वह संकल्प करता हूँ', तो इसका कुछ न कुछ वास्तविक अर्थ होता है। ऐसा कहते समय हमारा धमिप्राय यह नहीं होता कि हम उस व्यक्तित्व तथा आत्मा में भेद करते हैं, बल्कि संकल्प नहीं करता। इसके विपरीत हमारा धाद्यय उस आत्मा अथवा व्यक्तित्व का इच्छा के विधेय विषय से भेद बताना है। जोकि सामान्य रूप से संकल्प को धमिभक्त करता है। दूसरे शब्दों में संकल्प एक पूर्व के रूप में समझा जाता है और उस पूर्व के दो अर्थ होते हैं। उदाहरणस्वरूप संकल्प का एक अर्थ से सीधिए। मान लीजिए कि वह कर्म एक विद्याधरमक सविकल्पक निर्वाचन है। हमारे सामने दो परस्पर-वर्तमान करनेवासी 'क' और 'ख' नामक इच्छाएँ हैं हम दो विरोधी तनावों का अनुभव करते हैं। ये दोनों हमें विरोधी विद्याधरों में आकर्षित करते हैं किन्तु वास्तव में हम इन दोनों को स्वीकार नहीं कर सकते। उस अवस्था में किसी प्रकार का कर्म नहीं किया जाता। हम इच्छा के दोनों विषयों पर चिन्तन करते हैं और ऐसा करते समय हमें यह भान होता है कि हम उन दोनों विषयों पर चिन्तन कर रहे हैं। किन्तु हम तटस्थ रूप से दर्शक-भाव की भाँति खड़े नहीं रहते। हम यह अनुभव करते हैं कि हम एक विद्या की ओर चले गए हैं और हमने 'क' अथवा 'ख' में से किसी एक को छोड़ दिया है। इसका कारण यह है कि हम केवल इतना ही जान नहीं करते कि हम सैद्धान्तिक दृष्टि से 'क' तथा 'ख' विकल्पों से ऊपर उठे हुए हैं, अपितु हम वह भी अनुभूत करते हैं या अनुभव करते हैं कि हम व्यावहारिक दृष्टि से भी उन दोनों से ऊपर उठे हुए हैं। हमारा व्यक्तित्व इन दोनों विकल्पों से ऊपर इसलिए है कि हम 'क' को भी अनुभूत कर सकते हैं और 'ख' को भी। किन्तु यह अनुभूत करनेवाला व्यक्तित्व न 'क' है न 'ख' है अपितु इन दोनों से अलग है। अतः संकल्प करने के लिए हमें किसी न किसी कर्म एवं परिस्थिति से अपना तादात्म्य करना पड़ता है। इस विवेचन का धमिप्राय यह है कि संकल्प सदैव एक धारणानुभूति होती है। यदि कुछ का अनुभव एक धारणानुभूति है संकल्प भी एक धारणानुभूति है। ता ये दोनों धारणा की धार्मिक अनुभूतियाँ हैं। इसलिए वैद्वले का कहना है कि अपने-आपको अनुभूत करने का अर्थ अपने-आपको पूर्व रूप से अनुभूत करना है।

सैद्धान्तिक दृष्टि से तथा व्यावहारिक दृष्टि से हमारा उद्देश्य अपने-आपको पूर्व

रूप से अनुमूत करना है। इसका अभिप्राय यह नहीं है कि यह पूषत्व एक सिद्धान्त-मात्र एवं आकार-मात्र है। इसके विपरीत यह एक समरूप जीवन का एक ऐसा पूष है, जो हमारे जीवन की व्यावहारिकता से सम्बन्ध रखता है। किसी सिद्धान्त के लिए केवल तार्किक दृष्टि से समर्थ होना ही पर्याप्त नहीं है। अपितु उसमें तथ्यों की समरूपता भी आवश्यक है। अतः ईडले का कहना है कि आत्मानुमूति का अर्थ आत्मा को पूर्ण रूप से अनुमूत करने के कथन-मात्र से अधिक है। हमारा वास्तविक सत् एकत्व की पराकाष्ठा नहीं है और न ही यह अनेकत्व की पराकाष्ठा है, अपितु वह इन दोनों का पूर्ण तादात्म्य है। और 'अपने-आपको अनुमूत करो' का अर्थ केवल इतना नहीं है कि 'तुम एक पूर्ण बन जाओ' अपितु उसका अर्थ यह है कि 'तुम एक अनन्त पूष बन जाओ'।<sup>१</sup>

ईडले अनन्त की व्याख्या करते हुए कहता है कि केवल एक मन अनन्त है क्योंकि वह अनुभव करता है कि उसकी समताएं सान्त एवं सीमित हैं। सान्त का अर्थ यह तत्त्व है, जोकि अन्य तत्त्वों में से एक होता है। जोकि वह नहीं है वो धन्य है। जहां एक सान्त का अन्त होता है, वहां दूसरे सान्त का आरम्भ होता है। अर्थात् सान्त की सीमाएं होती हैं और वह उस समय तक अपने से परे नहीं जा सकता जब तक कि वह कुछ अन्य न बन जाए एवं जब तक उसका अन्त न हो जाए। जब हमारा मन यह जान रखता है कि वह सान्त है एवं सीमित है। उसका यह सीमित होने का ज्ञान स्वयं इस सीमा को पार कर जाता है। अतः मन को ईडले आत्मज्ञान के कारण अनन्त स्वीकार करता है। अपने आपको पूर्ण रूप से अनुमूत करने का अर्थ ईडले इस प्रकार प्रस्तुत करता है 'अपने-आपको एक अनन्त पूर्ण के रूप में अनुमूत करो जिसका अर्थ यह है कि अपने-आपको एक अनन्त पूर्ण का आत्मकतम सबस्य अनुमूत करो और उस अनन्त पूर्ण को तुम अपने में ही अनुमूत करो।'<sup>२</sup> जब वह पूष जिसकी कि अनुमूति करनी है वास्तव में अनन्त है और जब हमारा व्यक्तिगत संकल्प उससे तादात्म्य प्राप्त कर लेता है तब हम भी पूषता की पराकाष्ठा पर पहुँच जाते हैं और एक पूर्ण आत्मानुमूति प्राप्त कर लेते हैं। अतः जिस आत्मा एवं व्यक्तित्व की अनुमूति नैतिक अर्थ स्वीकार की जाती है वह आत्मा एवं व्यक्तित्व विशेष मात्र नहीं है और न ही हमारे या किसी अन्य व्यक्तियों के भावों की गृहणा है। इसलिए वह अनुमूति शुद्ध की प्राप्ति नहीं ॥ सकती न ही वह केवल 'कर्तव्य' के लिए 'कर्तव्य' हो सकती है।

आत्मानुमूति को उद्देश्य स्वीकार करने का अर्थ न तो विषय भावों के समुदाय को सत्य बनाना है और न समूर्त विश्वव्यापी संकल्प को सत्य बनाना है। इसके विपरीत आत्मा की अनुमूति एक ऐसे संकल्प के रूप को प्राप्त करना है, जो हमारे व्यक्तित्व के बाहर या उससे ऊपर नहीं है, अपितु जो हमारे अन्तर् में निहित है। इस प्रकार वह एक बाहरी कर्तव्य के रूप में स्वीकार नहीं की जा सकती। वह एक ठोस संकल्प है जो प्रत्येक

१ Ethical Studies by Bradley, Page 74.

२. Ethical Studies by Bradley Page 80.

व्यक्ति अपने जीवन में उतार सकता है जो हमारे व्यक्तित्व को पूर्ण भासा बनाता है हमारे शरीर को जीवित शरीर बनाता है और जो शरीर के बिना उसी प्रकार समूर्त सिद्ध होता है जिस प्रकार कि शरीर उसके बिना समूर्त है।

बैडने को पूरा की यह धारणा ग्राह्य की धारणा से भिन्न होती है। किन्तु वह भी प्रपची इस धारणा को स्पष्ट रूप से व्यक्त नहीं कर सका। उसका प्रारम्भ यह है कि पूर्वत्व की प्राप्ति इस जीवन में सम्भव नहीं है। अतः नैतिकता का उद्देश्य निरन्तर इस पूर्वता को प्राप्त करने की चेष्टा करना है। नैतिकता की व्यापकता इसलिए रहती है कि व्यक्ति पूरा धारमानुभूति को प्राप्त नहीं कर सकता। व्यक्ति सर्वत्र अपने-आपसे परे जाने की चेष्टा करता रहता है क्योंकि वह पूर्वत्व उसके व्यक्तित्व से बाहर है, किन्तु उसका व्यक्तित्व उसकी चेष्टा के द्वारा उसकी ओर घाते बढ़ सकता है। अतः नैतिकता एक प्रसन्न प्रक्रिया है और इस प्रकार वह एक विरोधाभास है। बैडने का कहना है कि इस विरोधाभास का कारण यह है कि मनुष्य स्वयं एक विरोधाभास है क्योंकि उसमें सापेक्षताएं उपस्थित रहती हैं। किन्तु वह इस बात को भी स्वीकार करता है कि मनुष्य की धारमचेतना एवं उसका यह ज्ञान कि उसमें विरोधी तत्त्व उपस्थित हैं, वह प्रभावित करता है कि मनुष्य इस विरोधाभास से कुछ अधिक है। इस अधिकारी को प्राप्त करने के लिए ही बैडने यह प्रतिपादित करता है कि व्यक्ति को अपने सामाजिक स्थान के अनुसार निरन्तर अपने कर्तव्य का पालन करना चाहिए। किन्तु वह सर्वत्र ऐसा प्रयत्न करता हुआ भी संघर्ष में प्रवृत्त रहता है। बैडने इस संघर्ष से निवृत्ति का कोई उपाय नहीं बना सकता। वह कांट के कथन के प्रति कथन की घोषणा इसलिए करता है कि वह एक प्रकार का उद्देश्यहीन कर्म सिद्ध होता है।

भवव्यतीता का निष्काम कर्म का सिद्धान्त कांट के 'कर्तव्य के प्रति कर्तव्य' को उत्कृष्ट बना देता है क्योंकि वह न तो एक निरुद्देश्य एवं समूर्त कर्म है और न वह मात्रात्मक सापेक्ष मुख को लक्ष्य स्वीकार करता है। वह हम अधिकारों तथा कर्तव्यों को सम्बन्धित करने का प्रारम्भ देता है। समाज के सदस्य के रूप में व्यक्ति का न हो केवल अपने हितों की ओर ध्यान देना होता है अपितु उस पूर्ण समाज के हितों की ओर भी ध्यान देना होता है जिसका कि वह सदस्य है। वास्तव में समाज की सेवा करके ही वह धार्मिक रूप से अपनी सेवा कर सकता है। धारमार्थ्य प्रवृत्ति स्वयं धार्मिक नहीं है, किन्तु वह उचित होना चाहिए। अपने हितों का ध्यान रखना व्यक्ति के लिए धार्मिक नहीं माना जा सकता किन्तु ऐसा धारमहित ध्यान पर आधारित होना चाहिए। इसी धारणा के आधार पर कर्म को दो वर्गों में विभक्त किया जाता है एक तो वह जो धारमहित में सम्बन्धित है और दूसरा वह जो सामाजिक कर्तव्य से सम्बन्धित है। सामान्य नैतिकता इसी दृष्टिकोण को अपनाती है किन्तु यह दृष्टिकोण जिसको कि बैडने भी अपनाता है नैतिक संघर्ष को मुमकिन नहीं पाता और व्यक्ति को उन प्रवृत्तियों से ऊपर नहीं ले जा सकता, जो सामाजिक जीवन में स्वाभाविक रूप से उपस्थित होती हैं। भवव्यतीता का

निष्काम कर्म का सिद्धान्त इन अपूर्णताओं से इसलिए ऊपर उठ जाता है कि वह सम्पूर्ण कर्म को मोक्ष का साधन बना देता है।

ब्रह्म के सिद्धान्त में ब्रुटि यह है कि उसमें स्पष्ट रूप से मोक्ष की भारणा उपस्थित नहीं है। यद्यपि ग्रन्थ में ब्रह्मने इस बात को स्वीकार करता है कि नैतिकता की पराकाष्ठा ईश्वर से तात्पर्य अनुभूत करने में ही होती है। इसी अस्पष्टता के कारण ब्रह्म सामाजिक स्थान के अनुसार कर्तव्य का पाठन करने के आदर्श को ही उच्चतम सम्भव नैतिकता स्वीकार करता है। भगवद्गीता के अनुसार सभी प्रकार के कर्म चाहे वे समाज के कल्याण में फलित होते हों चाहे व्यक्तिगत सुख में फलित होते हों सभी मोक्ष का साधन स्वीकार किए जा सकते हैं जब वे बिना आसक्ति के किए जाते हैं। यदि हम समाज को ही सत्य मान लें तो समाज-सेवा के कर्म निस्सर्वार्थ तो प्रतीत होते हैं किन्तु उनके अन्तर्ग में स्वार्थ निहित रह सकता है। जो व्यक्ति समाज-सेवा करता है सम्भव तया उसका उद्देश्य स्वार्थ न हो और उस स्वार्थ के स्थान पर उसके कर्म का उद्देश्य सामाजिक कल्याण हो किन्तु प्रायः यह बेबा नया है कि ऐसे व्यक्ति के अचेतन मन में अपने हित भगवा स्वार्थ की भावना छिपी रहती है। इसके अविरक्त समाज-सेवा करनेवाले व्यक्ति के मन में प्रायः यह भावना रहती है कि उसकी सेवा के बिना समाज का कल्याण नहीं हो सकता। इसी प्रकार के बहुमात्र को दूर करने के लिए भगवद्गीता का निष्काम कर्मयोग यह प्रतिपादित करता है कि कर्म करते समय सब प्रकार के सांसारिक उद्देश्यों को त्याग देना चाहिए, चाहे वे उद्देश्य संकुचित निम्नी उद्देश्य हों चाहे व्यापकित धार्मिक धर्म हों। इसका अर्थप्रायः यह नहीं कि विश्व को योगी के अनासक्त कर्म से लाभ नहीं होता अपितु उस योगी के दृष्टिकोण से यह लाभ उसका उद्देश्य नहीं है, यद्यपि वह उसका स्वाभाविक परिणाम है।

निष्काम कर्मयोगी जनसाधारण की अपेक्षा ऊँचे स्तर पर इसलिए होता है कि उसके सामने उस आत्मानुभूति का आदर्श होता है, जिसकी प्राप्ति से सांसारिक सुख स्वतः ही निरर्थक सिद्ध हो जाते हैं, क्योंकि वे उस अरम सत्य की तुलना में तुच्छ प्रमा जित होते हैं। यहाँ पर यह बात बेना आवश्यक है कि भगवद्गीता की आत्मानुभूति का धर्म मोक्ष की प्राप्ति है और इसलिए मनुष्य का सर्वस्व उसके सभी कर्म सभी संकल्प और सभी भावनाएं उस सत्य का साधन बन जाती हैं। केवल इसी दृष्टि से ही व्यक्ति नैतिक साधनताओं से ऊपर उठ सकता है और ब्रह्म के अर्थों में उस तत्त्व को प्राप्त कर सकता है, जो मनुष्य के विरोधी स्वभाव से कुछ अधिक है। वही तत्त्व मनुष्य को मुक्तारमा बनाता है। इस मुक्त आत्मा में ईश नहीं हो सकता और न ही उसका बिना बन हो सकता है। वही आत्मा सुख और दुःख में भीत और तत्त्व में निर्या और स्तुति में समान रहती है। उसको ऐसा विचार दुःखित नहीं करता कि 'मैंने धुम क्यों नहीं किया ? भगवा मैंने धधुम क्यों किया ?' उनका कारण यह है कि ऐसे व्यक्ति में कर्ता-पन का भाव नहीं होता। उसके सभी संवर्ष समाप्त होजाते हैं। मोक्षित्य तथा अनौपित्य

सापेक्ष भुम तथा अधुम उसके लिए सह्य नही रहते। वह उस उत्साह्यक अधुम से इसलिये ऊपर उठ जाता है कि जान के कारण वह सबमें अद्वैत धारणा को अनुमूत करता है। अधुम उसपर विजय प्राप्त नहीं करता, वह समस्त अधुम पर विजय प्राप्त कर लेता है। इस प्रकार वह जीवन्मुक्त अधुम से अधुमता से तथा सम्बद्ध व उचित ब्रह्म-ज्ञानी होता है। ईदम के सिद्धान्त में, मोक्ष की ऐसी धारणा की उपस्थिति ही उसके धारणानुमूति के सिद्धान्त को पूर्ण और स्पष्ट बना सकती है। हमारे इस दृष्टिकोण की पुष्टि ईदम के निम्नलिखित शब्दों में प्राप्त होती है

“मुख की खोज, चाहे वह किसी भी रूप में क्यों न हो एक भ्रान्ति प्रमाणित होती है और कर्तव्य का आकार एक वास्तव्य प्रमाणित होता है और वास्तव अनुमूति का 'मित्र स्थान' एक वास्तव्य व्यवस्था या और वह प्रसन्नता जो हमें आकर्षित करती थी, उस समय के लिए स्थायी थी किन्तु वह इसकी संकुचित थी कि वह धारणा की मूल को पूर्ण-तया वृत्त न कर सकती थी। इस प्रकार धारण नैतिकता का परिणाम बुद्धि और प्रति-धर्म व्यवस्थता की भावना प्रमाणित हुआ। यहाँ पर अन्त में हम ऐसे स्थान पर पहुँच गए हैं जहाँ पर कि प्रक्रिया का अन्त होता है, यद्यपि सर्वोत्तम क्रिया सर्वप्रथम यहाँ से ही आरम्भ होती है। यहाँ पर हमारी नैतिकता ईश्वर से वास्तव्य में धर्म व्यवस्था में पवित्र होती है और सर्वत्र हम उस 'धर्म प्रेम' को देखते हैं जो सर्वत्र विरोधान्तर पर विकसित होता है, किन्तु जिसमें विरोधाभास का उन्ना के लिए अन्त हो जाता है।”<sup>१</sup>

ईदम के उपर्युक्त कथन इस बात की साक्षी है कि सभी नैतिक धारणें चाहे वे ठीक को निरपेक्ष मानकर चले और चाहे वे मुख की अनुमूति को अद्वैत मानकर, नैतिकता को इसलिये सिद्ध करते हैं कि वे धार्मिक सत्य की उपस्थिति हैं। अनुमूति निस्संदेह पूर्णता की ओर क्रमिक प्रगति है। किन्तु भारतीय दृष्टिकोण से वह प्रगति इस जीवन में भी पूर्णतः एक पहुँच सकती है, जबकि परिधर्मीय दृष्टिकोण से उस पूर्णतः को प्राप्त करने की सतत चेष्टा ही नैतिकता है।

- १ “Be that as it may the hunt after pleasure in any shape has proved itself a delusion, and the form of duty a snare and the finite realization of my station was truth indeed, and a happiness that called to us to stay but was too narrow to satisfy wholly the spirit's hunger and ideal morality brought the sickening sense of inevitable failure. Here, where we are landed at last, the process is at an end, though the best activity here first begins. Here our morality is consummated in oneness with God, and everywhere we find that 'immortal love, which builds itself for ever on contradiction, but in which the contradiction is eternally resolved.'”

## नवा अध्याय मूल्यात्मक नैतिक सिद्धांत

(Moral or Ethical Theory of Value)

हमने विकासवादी नैतिक सिद्धान्तों तथा प्रात्मानुभूति के सिद्धान्त का अध्ययन किया है। अब सबका उद्देश्य यही है कि पूर्णत्व ही नैतिकता का उद्देश्य होना चाहिए। मनुष्य स्वयं अपूर्ण होने के कारण इस पूर्णत्व को प्राप्त करने की चेष्टा करता है और उसकी यह चेष्टा की प्रवृत्ति उसमें जन्म से उपस्थित होती है। मनुष्य में धारण को प्राप्त करने की उत्सुकता एक ऐसा तत्त्व है, जिसकी व्याख्या प्राकृतिक विज्ञान नहीं दे सकता। तत्त्व विज्ञान ही मनुष्य की समस्या को सुलभ करता है और यह व्याख्या कर सकता है कि धुम का क्या अर्थ है। धुम की व्याख्या निस्सन्देह एक अत्यन्त कठिन कार्य है जिसमें कि सुक-रात तथा जेडो जैसे महान् दार्शनिकों को भी पूर्ण सफलता प्राप्त नहीं हुई, किन्तु यह व्याख्या इतनी आवश्यक है कि इसके बिना नैतिकता के सभी सिद्धान्त निरर्थक प्रमाणित होते हैं। यही कारण है कि नैतिक धारण की विभिन्न धारणाएँ परस्पर-विरोधी प्रतीत होती हैं। कांट केवल सुख संकल्प को ही निरपेक्ष धुम मानता है। सुखवादी सुख को धुम स्वीकार करते हैं और विकासवादी जीवन की मुरझा को। अतः जब तक यह निर्धारित नहीं जाए कि धुम का क्या स्वरूप है, तब तक कोई भी ऐसा नैतिक सिद्धान्त प्रस्तुत नहीं किया जा सकता जो सर्वथा संभव हो और जो व्यावहारिक सिद्ध हो सकता हो। सभी परस्पर विरोधी सिद्धान्तों में भ्रष्टि यह है कि वे धार्मिक सत्य को धुम सत्य स्वीकार कर लेते हैं। जब उनसे यह पूछा जाता है कि धुम क्या है, तो वे अपने दृष्टिकोण के अनुसार किसी विशेष तत्त्व को ही धुम की एकमात्र परिभाषा स्वीकार कर लेते हैं। यही कारण है कि धर्मोद्देश के विख्यात साहित्यकार जेक्सपियर ने कहा है "संसार में कुछ भी धुम न प्रामुख्य नहीं है, यह केवल एक दृष्टिकोण है कि प्रत्येक वस्तु धुम है, प्रत्येक प्रामुख्य।"

ऐसे कथन का प्रमिप्राय यह नहीं कि धुम एक कोरी कल्पना है, इसके विपरीत इसका अर्थ यह है कि धुम एक परम मूल्य है जिसकी परिभाषा देना उतना ही कठिन है जितना कि विद्वत् की परम सत्ता की परिभाषा। जहाँ तक धुम की परिभाषा का सम्बन्ध है विख्यात धर्मोद्देश दार्शनिक जी ई० मोर का कहना है कि धुम अनिवार्यता है एवं उसकी

१ "Nothing is good or bad in the world, but thinking makes it so"

परिभाषा नहीं दी जा सकती। उसके अर्थों में "शुभ शुभ ही है और इसके अतिरिक्त कुछ नहीं।"<sup>१</sup> इस प्रकार को परिभाषा चकक तो अवश्य है किन्तु वह इस बात को सिद्ध करती है कि 'शुभ ही एकमात्र शुभ नहीं है' अथवा आकांक्षित विषय ही एकमात्र शुभ नहीं है। दूसरे अर्थों में शुभ एक परम मूल्य है। इससे पूर्व कि हम शुभ की व्याख्या करें, हमारे लिए यह आवश्यक है कि हम मूल्य की धारणा पर कुछ प्रकाश डालें।

✓ परिचामीय दर्शन में कांट ने ही सर्वप्रथम नैतिक मूल्य की महत्त्वपूर्ण धारणा प्रस्तुत की है। सामान्यतया मूल्य' शब्द का प्रयोग धार्मिक दृष्टि से किया जाता है और इसका अर्थ उही अर्थकरण में लिया जाता है। मेकन्डी न भी मूल्य की धारणा की व्याख्या करते हुए धार्मिक दृष्टिकोण को प्रथम स्थान दिया है। उसने मूल्य के दो रूपों की व्याख्या की है और कहा है कि मूल्य दो प्रकार के होते हैं—निमित्त मूल्य (Instrumental value) तथा स्वतन्त्र मूल्य (Intrinsic value)। निमित्त मूल्यवासी वस्तु वह वस्तु होती है जोकि किसी अन्य उद्देश्य का साधन होती है। जब हम एक रोटी के मूल्य की बात करते हैं अथवा दिन भर के परिश्रम के मूल्य की बात करते हैं तो यह मूल्य एक सापेक्ष तत्त्व होता है। एक रोटी का मूल्य यही है कि वह जीवित रहने का साधन है अथवा भूख की पीड़ा को मिटाने का अथवा जीवन करने के सुख अनुभव का साधन है। दूसरे अर्थों में रोटी का मूल्य इस तथ्य पर आधारित है कि हम जीवन को मूल्यवान मानते हैं अथवा सुख को व सुख की अनुपस्थिति को मूल्यवान मानते हैं। इससे यह स्पष्ट है कि रोटी एक निमित्त एवं शीघ्र मूल्य है। इसके विपरीत स्वतन्त्र मूल्य वह मूल्य है जो किसी अन्य वस्तु का साधन एवं निमित्त न होकर आत्मसाध्य होता है। उसका मूल्य वह स्वयं ही होता है। हमने कांट के सिद्धान्त की व्याख्या करते हुए यह देखा है कि इस दृष्टि से कांट केवल शुभ संकल्प को ही स्वतन्त्र मूल्य मानता है।

कुछ सीमा तक हम यह कह सकते हैं कि कांट का यह दृष्टिकोण सर्वथा असंगत नहीं है। हम यह जानते हैं कि संसार में शुभ संकल्प के अतिरिक्त अन्य सभी मूल्य किसी अन्य उद्देश्य का साधन बन जाने के कारण निमित्त मूल्य प्रभावित होते हैं और उनका प्रायः कुलप्राय भी किया जाता है। हमने अनेक उदाहरणों के द्वारा यह पहले ही प्रमाणित किया है कि धर्म अधिकार एवं ज्ञान भी स्वावसिद्धि के साधन बनते हैं और दूसरे ओर के कारण निमित्त मूल्य प्रभावित होते हैं। शुभ संकल्प एक ऐसा मूल्य है जिसको कांट के दृष्टिकोण से साधन नहीं बनाया जा सकता और जो एक ऐसा तत्त्व है कि उसकी उपस्थिति प्रत्येक स्वतन्त्र मूल्यवासी वस्तु में अभिवाय है। कुछ और शुभ मूल्य के अतिरिक्त अन्य तत्त्वों की स्वतन्त्र मूल्य मानते हैं उदाहरणस्वरूप बुद्धिमत्ता, प्रेम, मत्प, स्वतन्त्रता, व्यवस्था, जीवन धार्मिक को स्वतन्त्र मूल्य स्वीकार किया जाता है। कम से कम मत्प शिर्ष मुन्दरमूलीन एन मूल्य है जिनकी स्वतन्त्रता की दृष्टि से अवकाश माना



जाता है। इन सभी उदाहरणों का साधन यह है कि वे ही वस्तुएं स्वतन्त्र रूप से मूल्यवान् भागी जा सकती हैं जो अपना मूल्य प्राप्त कीं और जो किसी अन्य वस्तु को प्राप्त करने का साधन न हों।

यदि हम स्वतन्त्र मूल्य की इस परिभाषा के अनुसार कुछ मूल्यों की व्याख्या करें, तो हमारी मूल्य की धारणाएं और भी स्पष्ट हो जाएंगी। जा लोग सुख का ही स्वतन्त्र मूल्य मानते हैं वे इस बात को भूल जाते हैं कि प्रत्येक मूल्यवान् वस्तु की प्राप्ति सुखद अवश्य होती है किन्तु इसका अभिप्राय यह नहीं कि मूल्य का एक नापदर्शक है। दूसरे पक्षों में हम प्रत्येक वस्तु का मूल्यांकन इस दृष्टि से नहीं करते कि वह सुख की प्राप्ति का साधन-माध्यम है। उदाहरणस्वरूप जब हम ज्ञान प्राप्त करते हैं तो ज्ञान की प्राप्ति सुखद अवश्य होती है, किन्तु इसका अभिप्राय यह नहीं कि हमारी ज्ञान प्राप्ति का उद्देश्य सुखद भावना को अनुभूत करना होता है। हम सर्वत्र यही मानकर चलते हैं कि ज्ञान की प्राप्ति में हम सुख नहीं अपितु ज्ञान को ही मूल्य मानते हैं। यही कारण है कि ज्ञानोपायन के लिए हम दुःखों को भी सहन करते हैं। यदि सुख स्वतन्त्र मूल्य होता तो हम ऐसा व्यवहार में न करते कि हम ज्ञान प्राप्त करने के लिए सरीर को कष्ट दें। मूल्य एक ऐसा अन्तःपरमक तत्त्व है, जो व्यक्ति-व्यक्ति में विभिन्न होता है। स्वतन्त्र मूल्य वही होता है, जो सभी विचारणीय व्यक्तियों द्वारा समान रूप से बाध्यकारी स्वीकार किया जाता है। मूल्य की इस प्रकार की व्याख्या के आधार पर, हम धूम के स्वतन्त्र को मनी नाति समझने को चेष्टा कर सकते हैं।

धूम की व्याख्या का मूल्य की व्याख्या से इसलिए सम्बन्ध है कि प्रायः इन दोनों पक्षों को पर्यायवाची माना जाता है। किन्तु ठीक भी यदि इन दोनों के धर्म का मूल्य विशेषण किया जाए, तो इन पक्षों को एक-दूसरे के स्थान पर सर्वत्र प्रयोग में नहीं लाया जा सकता। उदाहरणस्वरूप धूम का धर्म धूम धपवा धधूम नहीं माना जा सकता। जबकि किसी वस्तु का मूल्यांकन करते समय हम यह कह सकते हैं कि मूल्य की दृष्टि से प्रमुख वस्तु 'मूल्यवान् धपवा मूल्यहीन' है। इसके अतिरिक्त धूम को अनेक बार एक विशेषण के रूप में प्रयोग में लाया जाता है, जबकि धूम का धर्म हिन्दी भाषा में 'धधूम' होता है और अंग्रेजी भाषा में दोनों को 'good' कहा जाता है। उदाहरणस्वरूप यदि अंग्रेजी में यह कहा जाए कि "प्रमुख व्यक्ति एक अच्छा अध्यापक है" तो उस वाक्य का रूप इस प्रकार होगा—*"He is a good teacher"* यहाँ पर 'good' धधूम एक विशेषण के रूप में प्रयोग में लाया जाता है और किसी विशेषण किया की प्रशंसा करता है। किन्तु 'मूल्य' धधूम को इस प्रकार विशेषण के रूप में प्रयुक्त नहीं किया जा सकता। इसका कारण यह है कि यदि साधारण भाषा में मूल्य (Value) धधूम का धर्म समझने की चेष्टा की जाए तो हम उसका धर्म दो प्रकार का मानते हैं। प्रथम तो मूल्य का धर्म मूल्य का मध्यम धपवा गुण है और दूसरा धर्म वे वस्तुएं हैं जो मूल्य-रूपी धूम धपवा मध्यम रूपती हैं। मूल्य के य ॥ धर्म हमें धूम धधूम क समझने में सहायक होय।

### धुम का स्वरूप

धुम की स्वरूप-व्याख्या डा० मोर ने अपनी पुस्तक 'प्रिन्सीपिया ऐथिका' (Principia Ethica) में की है। उसकी यह धारणा है कि यद्यपि धुम की परिभाषा देना साधार-विज्ञान के लिए अत्यन्त आवश्यक है तथापि जिस दृष्टि से इस शब्द को नैतिकशास्त्र के क्षेत्र में प्रयोग में लाया जाता है उसको ध्यान में रखते हुए इसकी तर्कात्मक परिभाषा नहीं की जा सकती। उसका कारण यह है कि धुम शब्द हमारे विचार का सरलतम विषय है। यदि परिभाषा का अर्थ एक शब्द के वाक्य को अन्य शब्दों में समिप्यक्त करना है तब तो सम्भवतया हम धुम की परिभाषा कर सकते हैं किन्तु इस प्रकार की परिभाषा शब्द क्रोध के प्रतिरिक्त और किसी स्थान पर महत्त्व नहीं रखती। डा० मोर की यह धारणा है कि यदि हमसे यह पूछा जाए कि धुम क्या है, तो उसका उत्तर यह होना कि वह परिभाषाहीन है धुम हो है और इसके प्रतिरिक्त कुछ नहीं है। इससे उसका समिप्राय यह है कि 'धुम' शब्द सरलतम होने के कारण विस्लेषणात्मक तर्क-वाक्य के द्वारा समिप्यक्त नहीं किया जा सकता। जब हम धुम को जोकि हमारे अनुभव का साधारणतः तत्त्व है विस्लेषणात्मक दृष्टि से समझने का प्रयत्न करते हैं तो हम उसकी परिभाषा नहीं कर सकते। जिस पद की परिभाषा की जाती है उसको उसके सरल तत्त्वों के प्रकरण में समिप्यक्त किया जाता है। उदाहरणस्वरूप मनुष्य की परिभाषा यह है कि वह एक विचारशील प्राणी है। 'विचारशीलता' और 'प्राणीभाव' दोनों मनुष्य के ऐसे तत्त्व समझा जा सकते हैं जो उस पद की विस्लेषणात्मक व्याख्या करते हैं किन्तु धुम शब्द ऐसा है जिसको अन्य सरल तत्त्वों में विभक्त नहीं किया जा सकता। यही कारण है कि धुम की परिभाषा नहीं की जा सकती। धुम की धारणा वैसी ही सरल धारणा है जैसेकि 'पीसापन' की धारणा सरलतम है। जिस प्रकार कि हम किसी भी ऐसे व्यक्ति को जोकि पहले से 'पीसापन' को न जानता हो 'पीसापन' की व्याख्या नहीं कर सकते उसी प्रकार हम 'धुम' की भी व्याख्या नहीं कर सकते यद्यपि हम उस व्यक्ति को जोकि धुम को पहले न जानता हो यह नहीं समझ सकते कि धुम क्या है। सरल तो यह है कि हम उन धारणाओं एवं वस्तुओं की परिभाषा कर सकते हैं जो अद्वितीय होती हैं। हम एक 'घर' की परिभाषा दे सकते हैं, क्योंकि उसके अनेक गुण होते हैं जिनकी गणना की जा सकती है। किन्तु जब हम उन सभी गुणों की गणना कर लेते हैं और 'घर' की सरलतम पक्षों में परिवर्तित कर देते हैं तो हम उसके धारण नहीं कर सकते। वे गुण ऐसे सरल होते हैं जिनका हम विचार कर सकते हैं अथवा प्रत्यक्ष ज्ञान कर सकते हैं जो व्यक्ति उनका विचार अथवा प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं कर सकता उसको हम किसी भी परिभाषा के द्वारा उन सरलतम तत्त्वों का ज्ञान नहीं कर सकते।

मोर की धारणा के अनुसार 'धुम' की व्याख्या अथर्व की जा सकती है और यह व्याख्या इतनी है कि धुम एक सरलतम गुण होने के नाते एक विवेक है। इस प्रकार जो वस्तु धुम है एक ऐसा शब्द होना चाहिए, जिसमें कि धुम विवेक को सम्बन्धित

किया जाता है और वह इन्हीं पूर्ण रूप से उस विधेयन के अन्तर्गत आ जाना चाहिए तथा मूल का विधेयन उसके प्रति सर्वत्र सत्य प्रमाणित होना चाहिए। यदि वह इन्हीं ऐसी वस्तु है, जिससे कि विधेयन को सम्बन्धित किया जाता है तो वह इन्हीं धर्मवा वस्तु उस विधेयन से विभिन्न उत्पन्न होगा और वह विभिन्न उत्पन्न हमारे 'मूल' की एक व्याख्या होगी। किन्तु यह व्याख्या 'मूल' की पूर्ण परिभाषा नहीं करी जा सकती। जिस वस्तु को हम 'मूल' का विधेयन बतलें उस वस्तु के उस 'मूल' से अतिरिक्त अन्य विधेयन भी होंगे जो उसपर सापेक्ष किए जा सकते हों। उदाहरणस्वरूप वह इन्हीं धर्मवा वस्तु सुख से पूरा हो सकती है, बुद्धिमत्ता हो सकती है। यदि ये दोनों विधेयन उस इन्हीं की परिभाषा के वास्तविक धर्म हैं तो यह सत्य होगा कि सुख तथा बुद्धिमत्ता भी मूल हैं। बहुत-से व्यक्ति ऐसा विचार करते हैं कि जब हम यह कह देते हैं कि सुख और बुद्धिमत्ता मूल हैं धर्मवा जब हम यह कहते हैं कि केवल सुख और बुद्धिमत्ता मूल हैं, तो हम 'मूल' की परिभाषा दे रहे होते हैं। डा० मोर का कहना है कि ऐसे ठर्क-बाक्वा को कभी-कभी परिभाषा कहा जा सकता है किन्तु यह परिभाषा एक व्याख्या-मात्र है। यदि ऐसी परिभाषा को एकमात्र परिभाषा मान लिया जाए, तो हम एक भ्रान्ति में पड़ जाएंगे।

इस प्रकार की व्याख्या को परिभाषा मान लेने में भ्रान्तियी इसलिए उत्पन्न हो जाती है कि सभी वस्तुएँ, जिनसे 'मूल' के विधेयन को सम्बन्धित किया जाता है, कुछ धर्म मूल भी रहती हैं। साधारण-विज्ञान का यह सचेत यह जानना भी है कि उन वस्तुओं के ये धर्म गुण कौन-से हैं जिनको 'मूल' कहा जाता है। किन्तु बहुत-से साधनिकों ने उन धर्म मूलों को ही मूल की परिभाषा मान लिया है। वे इस भ्रान्ति में पड़ गए हैं कि ये गुण धर्म मूल नहीं हैं अपितु पूर्वतया मूल ही हैं। डा० मोर इस दोष को प्राकृतिक दोष (Naturalistic fallacy) कहता है।

जैसाकि हमने ऊपर बताया है, यह दाव तभी उत्पन्न हो जाता है जब हम जिस इन्हीं से विधेयन को सम्बन्धित करते हैं, उससे विधेयन का इस प्रकार तात्पर्य कर देते हैं कि उस इन्हीं के धर्म मूलों का उसी विधेयन विधेयन की परिभाषा मान लेंगे। उदाहरण स्वरूप कोई व्यक्ति यह कहता है कि सुख मूल है दूसरा कहता है कि मूल वह वस्तु है जिसकी इच्छा की जाती है। इन दोनों व्यक्तियों में से प्रत्येक बड़ी उत्सुकता से ठर्क के द्वारा यह प्रमाणित करने की चेष्टा करता है कि दूसरे का मत धर्मवा है। किन्तु उनकी यह चेष्टा भ्रान्ति पर निर्भर है। उनमें से एक व्यक्ति यह मानकर बसता है कि मूल इच्छा के अतिरिक्त और कुछ नहीं है और फिर यह भी चेष्टा करता है कि वह उस मूल प्रमाणित करे। उसकी यह चेष्टा असम्भव बात है। यदि यह सत्य है कि मूल इच्छा के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, तो यदि मूल ही इच्छा का एक विषय बन सकता है तो वह भी मूल हो सकता है। मान लीजिए कि वह व्यक्ति यह प्रमाणित करने की चेष्टा हो करता रहता है कि इच्छा का विषय मूल नहीं है तो ऐसा व्यक्ति हम किस प्रकार की नैतिकता दे सकता है? वह तो केवल एक मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण को प्रमाणित करने की चेष्टा

कर रहा है। इच्छा ऐसी वस्तु है जो हमारे मन में बटित होती है और सुख भी ऐसी वस्तु है जो इस प्रकार बटित होती है। उपर्युक्त नैतिक बाधनिक यह धारणा प्रस्तुत करता है कि सुख की बटना इच्छा की बटना का विषय नहीं है। किन्तु प्रश्न यह उठता है कि इस बाध-विबाध का नैतिक समस्या से क्या सम्बन्ध है। उसका विरोधी इस धारणा को लेकर उपस्थित हुआ था कि नैतिक दृष्टिकोण से सुख शुभ है, जबकि मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से बहो विरोधी व्यक्ति इस तथ्य का सहजों बार प्रमाणित करने के लिए उत्तर है कि सुख इच्छा का विषय नहीं है। समस्या इस प्रकार प्रस्तुत होती जाती है कि एक मनुष्य कहता है, 'एक त्रिकोण योसाकार है,' दूसरा व्यक्ति उत्तर देता है कि 'एक त्रिकोण एक सीधी रेखा होता है और मैं तुम्हारे सामने यह प्रमाणित कर दूंगा कि मैं ठीक हूँ क्योंकि एक सीधी रेखा योसाकार नहीं होती।' पहला व्यक्ति फिर कह सकता है 'तुम्हारी बात सत्य है किन्तु फिर भी एक त्रिकोण एक योसाकार है क्योंकि तुमने इस तर्क-वाक्य के विरोध में कोई प्रमाण प्रस्तुत नहीं किया। जो कुछ तुमने प्रमाणित किया है वह यह है कि हम दोनों में से एक भूल कर रहा है, क्योंकि हम दोनों इस बात में सहमत हैं कि एक त्रिकोण एक-साथ एक सीधी रेखा और योसाकार नहीं हो सकता किन्तु हम दोनों में से भूल कौन कर रहा है इस बात को प्रमाणित करने का कोई साधन नहीं है क्योंकि तुम त्रिकोण की परिभाषा एक सीधी रेखा के रूप में देते हो और मैं योसाकार को उसकी परिभाषा मानता हूँ।'

धोर की धारणा है कि यही प्राकृतिक दोष उन नैतिक सिद्धान्तों में है जो सुख को शुभ की परिभाषा मान लेते हैं अथवा शुभ से सम्बन्धित किसी अन्य उच्च को उसकी परिभाषा मान लेते हैं। जब एक व्यक्ति यह कहता है कि शुभ का अर्थ सुख है और दूसरा कहता है कि शुभ का अर्थ इच्छित वस्तु है वे सम्भवतया यह बताने की चेष्टा कर रहे होंगे कि अधिकतर लोग शुभ शब्द को सुख से सम्बन्धित करते हैं अथवा इच्छित वस्तु से सम्बन्धित करते हैं। इन दोनों व्यक्तियों द्वारा प्रस्तुत यह बाध-विबाध दोषक विषय तो अवश्य है किन्तु हम इन नैतिक विबाध नहीं कह सकते। यदि बाध-विबाध करनेवाले व्यक्ति धाधार-विज्ञान के विचारक हैं तो वे स्वयं भी ऐसा ही मानेंगे कि इस प्रकार के विबाध का विषय नैतिक नहीं है। यदि इसको नैतिक मान लिया जाए, तो उसका प्राप्ति यह होना कि वे उसी कर्म को नैतिक स्वीकार करते हैं जिसको कि अधिक लोग नैतिक समझते हैं। ऐसे विचारक इस बात को भूल जाते हैं कि धाधार-विज्ञान का उद्देश्य यह बताना नहीं है कि अधिकतर लोग किसी विशेष शब्द का अर्थ किस प्रकार करते हैं और न ही उसका उद्देश्य यह है कि वे किस प्रकार के ऐसे कर्मों को नैतिक मानते हैं बल्कि शुभ शब्द से सम्बन्धित है। इसके विपरीत लोग धाधार-विज्ञान के विज्ञान से केवल यह जानना चाहते हैं कि शुभ क्या है।

मान लीजिए कि एक व्यक्ति कहता है कि मैं शुभ का अनुभव कर रहा हूँ। और मान लीजिए कि यह बात सत्य नहीं है और न ही उसकी भूल है। अब हम यह देखना है कि इसका अर्थ क्या है। इसका प्राप्ति यह है कि उन व्यक्ति का मन, धार्मिक विषय

मन जाकि धन्य मनो से विभिन्न लक्षणोंवाला है इस विशेष समय एवं अवधि में एक ऐसी विषय निश्चित भावना का अनुभव कर रहा है जिसका कि मुख कहते हैं। मुख को अनुभूत करने (Pleased) का अर्थ इसका प्रतिरिक्त और कुछ नहीं है। चाहे हमारा अनुभूत सुख कम हो या अधिक हो चाहे वह एक प्रकार का हो या दूसरे प्रकार का हो इसमें एक बात जो पूर्णतया निश्चित है वह एक ऐसी निरपेक्ष और परिभाषातीत भावना का तत्त्व है जोकि हर प्रकार के तथा हर विभक्तता के सुख अनुभवों में समान रूप से उपस्थित रहता है। हम यह कह सकते हैं कि उसका धन्य वस्तुधा से क्या सम्बन्ध है किन्तु हम उसकी परिभाषा नहीं दे सकते। यदि कोई व्यक्ति मुख की परिभाषा देने की चेष्टा करे और कि मुख कोई धन्य प्राकृतिक विषय है तो उसकी यह चेष्टा मूर्खतापूर्ण होगी। उदाहरणस्वरूप यदि कोई व्यक्ति यह कहता है कि मुख का अर्थ माल रंग की सजेरना है और इस आधार पर इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि मुख एक प्रकार का रंग है तो हम निश्चय से वह उस व्यक्ति को मूर्ख कहेंगे। इस प्रकार का दोष प्राकृतिक दोष कहा गया है। यही कारण है कि डा० मोर गुम की परिभाषाओं को प्राकृतिक दोष कहा जाता है। जब हम यह पुनः जात हैं कि गुम एक सरल परिभाषातीत तत्त्व है, तभी हम ऐसी भ्रान्त धारणाओं को स्वीकार करते हैं कि मुख ही एकमात्र धन्य है अथवा जीवन ही एकमात्र धन्य है।

यहाँ पर यह बता देना आवश्यक है कि गुम को परिभाषातीत स्वीकार करने का आशय यह नहीं है कि धन्य का कोई अर्थ ही नहीं है इसके विपरीत गुम एक व्यापक तत्त्व है और वह इतना अधिक व्यापक है कि उसकी किसी विशेष वस्तु तक सीमित नहीं माना जा सकता। हम मोर के इस दृष्टिकोण की तुलना उपनिषदों के व्यापक आधारभूत तत्त्व ब्रह्म के दृष्टिकोण से कर सकते हैं। मोर गुम को ठीक उसी प्रकार परिभाषा से परे मानता है जिस प्रकार कि उपनिषद् ब्रह्म को विस्वातीत स्वीकार करते हैं। उपनिषदों में यह कहा गया है कि ब्रह्म विस्वव्यापी है अर्थात् सत्-मात्र ब्रह्म है किन्तु इसके साथ ही साथ यह भी कहा गया है कि ब्रह्म न जल है न वायु है न काय है न कारण है, न प्रकाश है न अन्धकार है आदि-आदि। इस प्रकार के नियन्त्रायक दृष्टिकोण का अर्थ यह नहीं है कि ब्रह्म धन्य है अथवा कुछ नहीं है। इसके विपरीत इसका अभिप्राय यह है कि इन सभी वस्तुओं में ब्रह्म व्याप्त तो है किन्तु ये वस्तुएँ पृथक् रूप में अथवा सामूहिक रूप में ब्रह्म के समकक्ष नहीं हैं क्योंकि ब्रह्म इनसे कुछ अधिक है। इसी प्रकार यह तो कहा जा सकता है कि जल ब्रह्म है, किन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि केवल जल ही ब्रह्म है और इसके प्रतिरिक्त अन्य सभी वस्तुएँ ब्रह्म नहीं हैं। महात्मा मार भी गुम को इसी प्रकार व्याप्त मानता है और उसकी नियन्त्रायक व्याख्या देता है। गुम की यह परिभाषा हमें प्राकृतिक धारणा से बचाती है और गुम की व्यापकता पर बस देकर यह प्रमाणित करती है कि गुम एक स्वतन्त्र भूत है।

संक्षेप, मोर की प्रस्तापना करते हुए कहता है कि वह प्राकृतिक दोष की

प्रतिलयोजित करता है। उसका (मैकन्सी का) कहना है कि हम धुम का धर्म विशेष वस्तुओं के प्रकरण के बिना नहीं समझ सकते। हम उसका साधन तभी समझ सकते हैं, जब हम धुम को उन विशेष वस्तुओं से सम्बन्धित करें, जो यथार्थ रूप से धुम कही जाती हैं। यदि हम ऐसा नहीं करते तो उसका परिणाम यह होगा कि हम फूसों पक्षियों बिजों संगीत तथा नक्षत्रों से विभिन्न आकाश आदि का कथन किए बिना सौन्दर्य का धर्म समझने की चेष्टा कर रहे हैं। इसमें कोई सन्देह नहीं कि यदि हम इन वस्तुओं में से किसी एक को धुमक रूप से ही सौन्दर्य मान लें तो हम उस पर का एकांगी धर्म कर रहे होंगे। किन्तु यदि हम उनमें से किसीका भी कथन न करें, तो हम सौन्दर्य का कोई निश्चित धर्म नहीं कर सकेंगे।

मैकन्सी का कहना है कि धुम के सम्बन्ध में यह बात अधिक सरल है कि हम उसके धर्म को विशेष वस्तुओं के सम्बन्ध से अधिक समझ सकते हैं। जब हम यह कहते हैं कि कोई वस्तु धुम है, तो हम इसके दो धर्म कर सकते हैं। हम यह कह सकते हैं कि वह किसी विशेष उद्देश्य के लिए धुम है अथवा यह कह सकते हैं कि वह अपने-आपमें धुम है। पहली दृष्टि से धुम को साधन माना गया है। मैकन्सी का कहना है कि धुम का पहला धर्म ही अधिक मान्य है। हम प्रायः इसी दृष्टि से कहते हैं कि प्रमुख धुम जीवन है, धुम पेम है धुम समाचार है आदि। यही कारण है कि धुम की व्याख्या विशेष वस्तुओं के प्रकरण में ही दी जा सकती है।

मैकन्सी का यह दृष्टिकोण वास्तव में मोर के दृष्टिकोण के विपरीत नहीं है। मोर स्वयं इस बात को स्वीकार करता है कि विशेष वस्तुओं अथवा तत्त्वों के प्रकरण में धुम की व्याख्या तो की जा सकती है किन्तु इस व्याख्या को परिभाषा स्वीकार कर सना निस्सन्देह एक भूल है। जब मैकन्सी यह कहता है कि प्रायः हमारा धुम का धारण यह होता है कि वह एक विशेषण है अथवा परोक्ष मूल्य है, तो वह वास्तव में बड़ी बठा रहा है कि अधिकतर व्यक्ति धुम का यह धर्म करते हैं। यहाँ पर हमें मोर का वह दृष्टिकोण स्वीकार करना पड़ेगा कि वे विशेष वस्तुएं, जिनमें धुम व्यापक है, धुम की व्याख्या तो प्रत्यक्ष करती हैं किन्तु वे उसकी परिभाषा नहीं कर सकतीं और न हवें उन विशेष वस्तुओं को ऐसी परिभाषा स्वीकार करना चाहिए। हमने यह पहले ही स्पष्ट कर दिया है कि धुम धर्म की व्यापकता को प्रमाणित करने के लिए, मोर हमारे सामने एक नियमात्मक दृष्टिकोण प्रस्तुत करता है, किन्तु धुम की यह नियमात्मक धारणा वास्तव में धुम को विषयमयक तत्त्व प्रमाणित करने की चेष्टा करती है।

मोर न धुम तथा अन्य वस्तुओं के सम्बन्धों की व्याख्या करते हुए कहा है कि किसी वस्तु को या तो इसलिए धुम कहा जा सकता है कि वह स्वयं धुम है, या इसलिए कि वह किसी ऐसी अन्य वस्तु न सम्बन्धित है, जो स्वयं धुम है। दूसरी दृष्टि के अनुसार धुम एक साधन है एवं परोक्ष मूल्य है। पहली दृष्टि के अनुसार, धुम प्रत्यक्ष है। किन्तु इन दोनों दृष्टियों से यह स्पष्ट होता है कि धुम एक सरल परिभाषाहीन मोर विरसणा

तीत बिचार का ऐसा विषय है जिसकी परिभाषा बहु स्वयं ही है।

धुम की उपर्युक्त दो धारणाएँ, धुम को दो प्रकार का मुख्य सिद्ध करती हैं। साधन के रूप में धुम परोक्ष मुख्य होता है और स्वतन्त्र धुम होता है। अब भी हम किसी वस्तु को परोक्ष धुम स्वीकार करते हैं तो हम उसके कार्य-कारणों के सम्बन्धों की दृष्टि से निर्णय ले रहे होते हैं। हम इन दोनों बातों का निर्णय लेते हैं कि इसका विशेष परिणाम होगा और वह परिणाम अपने-आपमें धुम होगा किन्तु ऐसे कारणात्मक निर्णय इतना जोकि व्यापक सरल हों एक महान कठिन कार्य है। यह बात निश्चित है कि विभिन्न परिस्थितियों में एक ही कर्म ऐसे परिणामों को उत्पन्न कर सकता है जोकि हर प्रकार से विभिन्न होते हैं और जिन विभिन्नताओं पर उनका मुख्य निर्भर रहता है। अतः इस प्रकार के नैतिक निर्णय में हम केवल सामान्य धारण पर ही पहुँचते हैं। अब नैतिक निर्णयों में यह निश्चित किया जाता है कि धुम प्रकार का कर्म धुम प्रकार के परिणाम के लिए साधन के रूप में धुम है, तो वह निर्णय कदापि व्यापक रूप से सत्य नहीं हो सकता। ऐसे निर्णयों में से जो अधिकतर किसी एक समय के लिए सत्य होते हैं वे धर्म्य समय में प्रसरण हो सकते हैं। दूसरे धर्म्यों में यह निर्णय देना कि एक कर्म सामान्यतया धुम के लिए साधन है, न केवल यह ही निश्चित करना है कि वह प्रायः कुछ न कुछ धुम उत्पन्न करता है, यद्यपि यह बताना है कि वह अधिकतर इतना धुम उत्पन्न करता है, जितना कि परिस्थितियाँ माँगा देती हैं। इस दृष्टि से धुम साधन के रूप में सर्वत्र सापेक्ष ही रहता है।

अब धुम को उद्देश्य की दृष्टि से प्रयोग में लाया जाता है और उसे किसी धर्म्य उद्देश्य का साधन-मात्र ही नहीं समझा जाता अब भी उसके दो धर्म्य हो सकते हैं, या तो उसको केवल नैतिक दृष्टि से समझा जा सकता है या सामान्य दृष्टि से। उदाहरणस्वरूप धुम कविता, सम्मेलनमा किसी धर्म्य वस्तु का साधन न हो किन्तु फिर भी उसे सभी नैतिक दृष्टि से धुम माना जा सकता है जबकि वह किसी धुम का साधन हो। भाषा विज्ञान में हमारा सम्बन्ध नैतिक धुम से है। जब धुम का धर्म्य सामान्य दृष्टि से लिया जाता है तो उसे साधन की दृष्टि से धर्म्य स्वतन्त्र दृष्टि से एक मुख्य स्वीकार किया जाता है। नैतिक दृष्टि से धुम का धर्म्य वह मुख्य है जो नैतिक उपर्युक्तता धर्म्य परिमाण रहता है। नैकम्बी का कहना है कि नैतिक दृष्टि से उसे उदार एवं पारम्परिक कर्म धर्म्य कहा जा सकता है, यद्यपि वह धुम का वह प्रकार है, जिसका विशेष प्रमाण धर्म्य प्रकार के धर्म्यों का उत्पादन धर्म्य प्रोत्साहन है। एक धुम मनुष्य वह मनुष्य है, जोकि सब प्रकार के धर्म्य मूल्यों को प्रोत्साहन देता है। पाहे के मुख्य परोक्ष हों धर्म्य स्वतन्त्र। व्यक्ति को धर्म्यसम्भव मूल्यों को प्रोत्साहन देना चाहिए। उपयोगितावाद का धर्म्य हम इस दृष्टि से धर्म्य रूप में कर सकते हैं। धर्म्य उपयोगितावाद का धर्म्य यह नहीं है कि वह केवल एक मुख्य धुम को ही मुख्य बनाए, इसके विपरीत इसका धर्म्य यह है कि वह हर प्रकार के धर्म्यों को धर्म्य समझे। सभी धर्म्यों को प्रोत्साहित करने का धर्म्य स्वयं नैतिक धुम को प्रोत्साहित करना है। इस प्रकार नैतिक दृष्टि से धुम साधन भी है और

साध्य भी। यही कारण है कि मोर ने भुम की परिभाषा देते हुए कहा है "भुम एक ऐसा घटीर-विषयक पूर्ण है जिसके सभी अंग स्वतन्त्र मूल्य होते हैं।"

मोर की यह धारणा भुम को एक व्यापक और स्वतन्त्र तत्त्व स्वीकार करती है। डाक्टर मोर इस प्रकार को भुम की धारणा प्रस्तुत करता है उसमें सम्भवतया वह उस व्यक्तिगत तत्त्व की अवहेलना करता है जोकि मूर्त्तिका में उपस्थित रहता है। मोर ने यह सिद्ध करने की चेष्टा की है कि भुम उस समय भी भुम ही रहेगा जबकि कोई विचारणीय व्यक्ति उसका निर्वाचन न भी कर रहा हो। किन्तु मेकमी की यह धारणा है कि भुम में व्यक्तिगत निर्वाचन का तत्त्व सर्वत्र उपस्थित रहता है। डा० मोर अपने दृष्टिकोण को सौन्दर्य के उदाहरण से प्रामाणिक करने की चेष्टा करता है। उसका कहना है कि सौन्दर्य बिना किसी सौन्दर्य निर्वाचन के प्रकरण के भी भुम ही माना जाएगा। मोर के शब्दों में "मान लीजिए कि हम एक घट्यन्त सुन्दर विश्व की कल्पना करते हैं। वह विश्व इतना सुन्दर है जितनी कि हम उसकी कल्पना कर सकते हैं। इसमें वे सभी वस्तुएं उपस्थित हैं जिनकी हम प्रशंसा करते हैं" "परंतु नदियां समुद्र वृक्ष सूर्यास्त के दृश्य नक्षत्र तथा चन्द्रमा आदि। यह कल्पना कीजिए कि वे सभी वस्तुएं घट्यन्त पर्याप्त मात्रा में उस विश्व में इस प्रकार उपस्थित हैं कि उनमें कोई भी वस्तु दूसरी वस्तु का विरोध नहीं करती अपितु प्रत्येक वस्तु सौन्दर्य के पूर्ण की वृद्धि करती है। इसके पश्चात् एक ऐसे घट्यन्त समुन्दर विश्व की कल्पना कीजिए जो घट्यन्त ही समुन्दर है। ऐसी कल्पना कीजिए कि वह केवल एक कूड़े का ढेर है। उसमें वे सभी वस्तुएं हैं, जो हर प्रकार से हमारे लिए घृणास्पद हैं और उस पूर्ण में कोई भी सम्शोष देनेवाली वस्तु नहीं है। इस प्रकार के दो विश्वों की हम तुलना कर सकते हैं। ऐसा करते हुए एक वस्तु, जिसकी कल्पना कि निषिद्ध है, यह है कि किसी भी व्यक्ति ने कभी उनमें से एक के सौन्दर्य का अनुभव किया है जबकि दूसरे विश्व के समुन्दर होने के प्रति बुना की है। मोर का अभिप्राय यह है कि हम ऐसे दो विश्वों की कल्पना कर सकते हैं और साथ ही यह भी कल्पना कर सकते हैं कि यदि किसी व्यक्ति ने इन दोनों विश्वों का अनुभव न भी किया हो और इनकी कल्पना न भी की हो तब भी क्या यह मानना असंभव होगा कि समुन्दर विश्व की अपेक्षा सुन्दर विश्व का ही अस्तित्व हो। क्या यह सम्भव नहीं होगा कि जितना भी हो सके हम समुन्दर विश्व की अपेक्षा सुन्दर विश्व को उत्पन्न करने की चेष्टा करें।

मोर का इस प्रकार के उदाहरण द्वारा सौन्दर्य को समुन्दरता की अपेक्षा अधिक स्वीकार करने का उद्देश्य मूल्य को साबित और व्यापक प्रामाणिक करने की चेष्टा करना है। कुछ सीमा तक मोर का दृष्टिकोण संगत है किन्तु हमें यह नहीं भुल जाना चाहिए कि किसी भी मूल्य को अंश-अंश करके एक मानवीय किया है। जब मोर यह कहता है "दो कल्पित विश्व मानवीय कल्पना से सम्भवतया पूरक हो सकते हैं" उस समय वह हम बात को भुल जाता है कि वह स्वयं ऐसी कल्पना कर रहा है जोर वह एक विचारणीय

१ "Good is an organic whole of intrinsically valuable parts."



व्यक्ति है, जोकि एक विश्व की प्रयेक्षा दूसरे विश्व का निर्वाचन करता है। इससे यह सिद्ध होता है कि कोई भी मूल्य प्रयोज्य धूम उस समय तक निरर्थक एवं असम्भव सिद्ध होगा, जब तक वह किसी भी विचारणीय व्यक्ति द्वारा निर्वाचित नहीं किया जाता। आगे और स्वयं इस बात को स्वीकार करता है कि धूम एक तर्कमय संकल्प का विषय है और उसका निर्वाचन उपयुक्त है।

धूम की उपयुक्त व्याख्या हम यह स्वीकार करने पर बाध्य करती है कि नैतिक कला का मूल्य निस्सन्देह धूम है और वह धूम इतना व्यापक है कि उसमें तर्क तथा मुक्त लोगों सहस्रवर्षपूर्व तत्त्वों के रूप में उपस्थित होते हैं। नैतिक धूम मानवीय निर्वाचन पर आधारित होने के कारण सापेक्ष प्रतीत होता है। जब प्रश्न यह उठता है कि इस सापेक्षता की उपस्थिति में हम उच्चतम मुक्त किये कह सकते हैं। यदि नैतिक धूम का प्रत्यक्ष विचारणीय प्राप्ति के निर्वाचन द्वारा प्राप्त तुष्टि है, तो यह स्पष्ट हो जाता है कि नैतिक दृष्टि से उच्चतम धूम वही होगा, जो एक विचारणीय प्राप्ति को पूर्ण तुष्टि दे। हम भ्रम में कुछ ऐसी मूल्यवान् वस्तु को प्राप्त करके सम्भवतया सन्तुष्ट रहना पड़ेगा जोकि हमारी उस प्राप्ति से कुछ कम है जिसको सन्तुष्ट करके और जिसको सम्भव मानकर हमने अपने प्रयत्न प्रारम्भ किए थे किन्तु फिर भी यह आवश्यक है कि हम उस धूम धूम की धारणा को समझने की चेष्टा करें जिसे परम धूम कहा जा सकता है क्योंकि नैतिक धूम का प्रत्यक्ष इसी परम धूम के प्रकरण में ही सम्भव जा सकता है। यदि उच्च धूम की परम धूम मान लिया जाए, जोकि किसी विचारणीय प्राप्ति को पूर्ण तुष्टि देता है तो भी ऐसी तुष्टि का धन प्रत्यक्ष विस्तृत हो जाता है। मनुष्य जैसे प्राप्ति को पूर्णतया सन्तुष्ट करना कुछ असम्भव-सा प्रतीत होता है। बयजी भाषा के एक विद्वान ने लिखा है कि एक बनार को भी विश्व की सम्पूर्ण संपत्ति पूर्णतया सन्तुष्ट नहीं कर सकती। ईश्वर का विश्व इतना विद्याम है कि उसमें हर समय किन्हीं न किन्हीं वस्तु का प्राप्त करने की प्राप्ति बनी ही रहती है। यदि हम ऐसे व्यक्ति की तुष्टि की सम्भावना पर विचार करें, तो हम यह कहना कर सकते हैं कि सम्भवतया सम्पूर्ण विश्व का प्राधिपत्य भी उसे पूर्णतया सन्तुष्ट नहीं कर सकता। यदि उसे यह प्राधिपत्य प्राप्त भी हो जाए, तब भी वह उस समय तक पूर्णतया सन्तुष्ट नहीं होगा जब तक कि वह प्राप्त एक परममूल्यात्मक प्राप्ति न हो। यदि वह परममूल्यात्मक प्राप्ति नहीं है तो वह इसे अधिक व्यर्थ बनाने की चेष्टा करता रहेगा। इस उदाहरण से यह प्रतीत होता है कि परिष्करीय वाचनिकों की दृष्टि में परम धूम वह उच्चतम मूल्य है जिसकी प्राप्ति के पश्चात् उसकी पूर्णता के कारण किसी अन्य वस्तु की प्राप्ति की इच्छा नहीं रहती। यही कारण है कि मैकनर 'परम धूम' की परिभाषा देते हुए कहता है "यह इसमिए 'परम धूम' की परिभाषा देते हुए कह सकता है कि वह एक पूर्णतया व्यवस्थित ऐसा विश्व है, जिसको जान लिया गया है और जिसको निर्वाचित किया गया है।"

परम धूम की यह धारणा धर्मशास्त्र तत्वात्मक तथा धर्मशास्त्र नैतिक है। हम प्रकार

के व्यवस्थित विश्व के वास्तविक अस्तित्व का प्रश्न उत्पन्न-मीमांसा का प्रश्न है और इस दृष्टि से यह एक तत्त्वात्मक प्रश्न है। किन्तु इसको तर्कमय निर्वाचन का विषय मानना इसकी नैतिक प्रारम्भ स्वीकार करना है। वहाँ पर आचार-विज्ञान और उत्पन्न-मीमांसा का सम्बन्ध होता है और जब तक इस परम सुख के नैतिक तत्त्वात्मक (Ethico-metaphysical) स्वभाव की पूरी व्याख्या नहीं की जाए, तब तक कोई भी ऐसा नैतिक सिद्धान्त प्रस्तुत नहीं किया जा सकता जो मानव-मात्र के लिए निरपेक्ष रूप से आदर्श स्वीकार किया जा सके। पश्चिमीय दर्शन में परम सुख को स्वीकार करते हुए भी उसको तत्त्वात्मक प्रारम्भ की अवहेलना की जाती है और ऐसे परम सुख को केवल आदर्श मान कर यह स्वीकार किया जाता है कि इस सुख की प्राप्ति ऐसी वस्तु है जिसकी क्रमिक अनुभूति हो सकती है। इस अवस्था में नैतिकता सर्वत्र एक ऐसी सापेक्ष क्रिया रह जाती है जिसका उद्देश्य इस परममूल्यात्मक विषय की एक विचारणीय प्राप्ति के द्वारा चेटा किया जाना है। इसीलिए पश्चिमीय विचारक पूर्ण सुख को एक ऐसा आदर्श मानते हैं, जो अनुभूति से परे होते हुए भी एक ऐसा उद्देश्य है जो कि एक विचारणीय प्राप्ति का वशा सम्भव है। उनकी यह प्रारम्भ है कि विद्युत् नैतिकता की दृष्टि से यह प्रश्न कोई महत्त्व नहीं रखता कि क्या उस परम सुख की अनुभूति पूर्ववत् हो सकती है कि नहीं। पश्चिमीय आचार विज्ञान की यह सापेक्षता पश्चिमीय दर्शन की स्वाभाविक देन है। पश्चिमीय दर्शन का दृष्टिकोण सर्वत्र विस्तेष्यतात्मक रहा है और इसी कारण पश्चिमीय दर्शन की विभिन्न शाखाएँ धीरे-धीरे दर्शन से पृथक् होकर स्वतन्त्र विज्ञान बन गई हैं। पश्चिमीय दार्शनिकों की यह प्रारम्भ कि नैतिक-विज्ञान उत्पन्न-मीमांसा से सर्वथा पृथक् और स्वतन्त्र अध्ययन है, उन्हें सुख के तत्त्वात्मक दृष्टिकोण की ओर उल्टा करने पर बाध्य करती है।

हमारी पश्चिमीय आचार-विज्ञान के प्रति यह धारणा अत्यन्त ही गहरी परम सुख तथा नैतिक सुख के परस्पर सम्बन्ध की प्रारम्भ द्वारा पुष्ट होती है। अत्यन्त की दृष्टि से सुख सुख का निर्वाचन तथा सुख की प्राप्ति का प्रयत्न—तीन विभिन्न तत्त्व हैं। यद्यपि यह इस बात को मानकर चलता है कि इन तीनों का पूर्ण पारस्परिक सम्बन्ध नहीं है, यद्यपि यह इसकी परस्पर-विभिन्नता को व्यावहारिक दृष्टि से अनिवार्य समझता है। उसका कहना है कि एक पूर्ण विश्व की प्रारम्भ निर्वाचन तथा परम सुख की अनुभूति के लिए, प्रयत्न के बिना निरर्थक तिष्ठ होती है। यदि एक पूर्ण विश्व को बिना प्रयत्न प्रपञ्च निर्वाचन के सम्भव मान लिया जाए, तो ऐसे विश्व में नैतिकता का कोई स्थान नहीं रह जाता। किन्तु पश्चिमीय दार्शनिकों की यह प्रारम्भ सर्वथा असंगत है और इस असंगतता का कारण उनकी विस्तेष्यतात्मक प्रवृत्ति है। कंट से लेकर आधुनिक समय के बुद्धिवादी विचारकों तक सभी पश्चिमीय दार्शनिक तत्त्वात्मक आचारपूत सत्ता को नैतिकता में मोक्ष मानते चले आए हैं। यद्यपि उनकी यह प्रारम्भ है कि किसी भी परम सत्ता का उक्त समय तक अस्तित्व नहीं हो सकता जब तक कि वह सत्ता मनुष्य के व्यावहारिक जीवन

के लिए उपयोगी न हो। पश्चिमीय दर्शन का व्यावहारिकता पर तथा मनुष्य की प्राथमिकताओं की पूर्ति पर प्राथमिकता से अधिक बल देना उसमें उपस्थित सापेक्षता और ईशवाद का मुख्य कारण है। हमने कांट के सम्बन्ध में पहले भी बताया है कि वह मनुष्य को तो स्वतन्त्र मानता है, यद्यपि सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान तथा सर्वव्यापी ईश्वर की सत्ता को मनुष्य की नैतिकता के फल की प्राप्ति का साधन मान स्वीकार करता है। मैकनज़ी का यह कथन कि यदि निर्वाचन और प्रयत्न के बिना किसी पूर्ण विश्व के अस्तित्व को इसलिए स्वीकार नहीं किया जा सकता कि उसमें नैतिकता का कोई स्थान नहीं रहता इस बात को पुष्ट करता है कि वह परम धर्म की नैतिकता के लिए प्राथमिक मानता है, न कि नैतिकता को परम धर्म के लिए।

पश्चिमीय धार्मिकों ने सापेक्ष नैतिकता को ही एकमात्र नैतिकता स्वीकार करके और परम धर्म को एक कल्पना-मात्र मानकर एक ऐसा नैतिक दण्ड प्रस्तुत किया है, जिसमें कर्म तथा सत्य का नैतिकता तथा धर्म का पारमार्थ्य हो जाता है और उसमें दर्शन तथा वर्तक तत्त्व-मीमांसा तथा परम धर्म सभी मानव के व्यावहारिक जीवन संघर्ष प्रमाणित हो जाते हैं। इसी प्रकार उनकी परम सत्ता तथा परम सौम्यता की बारम्बार की कोटी कल्पनाएं रह जाती हैं।

पश्चिमीय धार्मिक यह अनुमान कदापि नहीं लगा सके कि परम धर्म की एक बारम्बार ऐसी भी हो सकती है जो एक पूर्ण की बारम्बार हो और जिसकी अनुमति नैतिक कर्म के द्वारा इसी जीवन में भी सम्भव हो। यह बारम्बार किसी कपोल-कल्पित आदर्श की बारम्बार नहीं है यद्यपि एक ऐसे वास्तविक अस्तित्वात्मक स्तर की बारम्बार है जिसको प्रत्येक सामान्य मनुष्य साम्प्रदायिक अनुशासन के द्वारा नैतिक कर्म यथार्थ ज्ञान और निष्ठात्मक प्रेम एवं भक्ति के द्वारा प्राप्त कर सकता है और जिसकी स्वीकृति निर्वाचन तथा प्रयत्न को बहिष्कृत नहीं करती यद्यपि उनको विवेकपूर्ण तथा निःस्वार्थ बनाती है। इस विवेकपूर्ण निर्वाचन तथा निःस्वार्थ प्रयत्न के द्वारा मनुष्य व्यक्तिगत तथा सामाजिक हितों का समन्वय करता हुआ अपने सामाजिक कर्तव्यों का पालन करता हुआ और मानव-मान के कल्याण को प्रसरण करता हुआ एक ऐसे उच्च स्तर पर पहुँच जाता है, जिसकी प्राप्ति करके वह सभी दुःखों से ऊपर उठ जाता है। यह स्तर निरपेक्ष नैतिकता का उच्चतम स्तर है और इसीकी भारतीय दर्शन में मोक्ष कहा गया है। मोक्ष की बारम्बार एक वास्तविक परम धर्म की बारम्बार है और इसीके समान ही पश्चिमीय धार्मिक विज्ञान में अनेक आन्तरिक उत्थान हुई हैं।

हम इस बारम्बार के व्यावहारिक संघ पर ध्यान बलकर प्रकाश डालेंगे किन्तु यहाँ पर इतना कह बंदा पर्याप्त है कि ऐसी बारम्बार का उद्देश्य सामाजिक मूल्यों की प्रवर्धन करना नहीं है यद्यपि उन मूल्यों को उद्घाटन करना है। सामाजिक तथा प्राथमिक मूल्य इस परम मूल्य की प्रेरणा में साधन बन जाते हैं और ये साधन व्यक्ति तथा समाज दोनों के समन्वयात्मक विकास के लिए उपयोगी प्रमाणित होते हैं। इसका अन्तिम यह नहीं कि

मोक्ष के प्रतिरिक्त अन्य मूल्यों की प्रवहेमना की जाए। इन सभी मूल्यों का पचासवाँ प्रपञ्च-प्रपञ्च महत्त्व है और उस महत्त्व का ज्ञान हमें तभी हो सकता है, जब हम एक ऐसे व्यापक परम मूल्य का ज्ञान रखते हों जोकि इन मूल्यों के परस्पर-समर्प एवं विरोध का समन्वय कर सके और जो स्वयं इन सभीका सहोदय होते हुए भी और इनसे परे होते हुए भी इनका निषेध न करे। पश्चिमीय धार्मिक-विज्ञान में भी मूल्यों की आ मूची निमित्त की गई है वह अन्तर्गतत्वा भारतीय दर्शन में प्रतिपादित चार वृत्ताधों के अन्तर्गत की जा सकती है। किन्तु पश्चिमीय वास्तविक विस्लेषणात्मक विधि के प्रपञ्चान के कारण चार मूल्यों के स्थान पर आठ मुख्य मूल्यों की गूची प्रस्तुत करते हैं यद्यपि इनका वर्गीकरण तीन मुख्य शीर्षकों के अन्तर्गत किया गया है।

मूल्यों को सामान्यतया निम्नलिखित आठ वर्गों में विभक्त किया जा सकता है

- (१) शरीरारम्भक मूल्य (Bodily values)
- (२) आर्थिक मूल्य (Economic values)
- (३) मनोरंजनात्मक मूल्य (Values of recreation)
- (४) सामाजिक मूल्य (Values of association)
- (५) परिचरारम्भक मूल्य (Character values)
- (६) शौन्दर्यात्मक मूल्य (Aesthetic values)
- (७) बौद्धिक मूल्य (Intellectual values)
- (८) धार्मिक मूल्य एवं ईश्वर-विषयक मूल्य (Religious values)

इस प्रकार की मूची हमें इन्सू० एम० धरबन की धार्मिक विज्ञान की पुस्तक में मिलती है। यह वर्गीकरण भी निम्नलिखित एक व्यवस्था का सोचक है। इसमें हम शारीरिक तथा आर्थिक मूल्यों को प्रथम स्थान देते हैं, क्योंकि शरीर को ही सभी धारकों का पावन करने के लिए मुख्य साधन माना गया है और शरीर के पोषण के लिए धर्म एवं धन की आवश्यकता रहती है। धरबन का भी यही दृष्टिकोण है कि 'शारीरिक तथा आर्थिक मूल्य इसलिए धार्मिक मूल्य माने जाते हैं, क्योंकि वे मानवीय जीवन के लिए पूर्वतया अनिवार्य हैं, जबकि मूल्यों के धर्म्य वर्ग अन्तर्गत कम आवश्यक हैं।' धरबन का यह कथन पश्चिमीय नैतिकवाद का प्रतीक है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि शरीर का नैतिकता में मुख्य स्थान है किन्तु जहाँ पर नैतिकवाद शरीर को इतना अधिक महत्त्व देता है कि वह धार्मिक जीवन के अस्तित्व को भी स्वीकार नहीं करता वहाँ धरबन धार्मिक तथा धार्मिक मूल्यों को स्वीकारती करता है, किन्तु उनको कम आवश्यक घोषित करके उनके महत्त्व को कम कर देता है। सम्भवतया यह जीवन को अधिक महत्त्व देता है और इसलिए इसी क्रम को भेद्य मानता है।

मनोरंजनात्मक मूल्यों का स्थान भी इसी मूची के अनुसार ऊँचा स्थान है। शारीरिक आर्थिक तथा मनोरंजनात्मक मूल्यों को समकक्ष इसलिए माना गया है कि वे

सभी हमारी शारीरिक तथा मानसिक आवश्यकताओं की पूर्ति करते हैं। शारीरिक व्यक्तित्व के परभाव, सामाजिक व्यक्तित्व को स्थान दिया गया है और सामाजिक तथा चरित्रात्मक मूल्यों को समकक्ष माना गया है। धरमन पहले तीन मूल्यों को शरीर-विषयक मूल्य (Organic values) कहता है और दूसरे दो मूल्यों को सामाजिक मूल्य कहता है। इसी प्रकार बहु बौद्धिक सौन्दर्यात्मक तथा धार्मिक मूल्यों को समकक्ष मानकर उन्हें प्राप्पारिमिक मूल्य कहता है। उसकी दृष्टि से सौन्दर्यात्मक बौद्धिक तथा धार्मिक मूल्य शरीर तथा सामाजिक व्यक्तित्व से सम्बन्धित होते हुए भी और उनपर निर्भर होते हुए भी व्यक्ति की उस प्रक्रिया से उत्पन्न होते हैं जोकि इनसे परे होती है। यहाँ पर यह कह देना आवश्यक है कि परिचयीय वर्णन प्राप्पारिमिक प्रक्रिया को शारीरिक तथा सामाजिक प्रक्रियाओं से परे तो मानता है, किन्तु धारमा को मन तथा शरीर का आधार न मानकर शरीर को ही इन सबका आधार स्वीकार करता है। इस प्रकार प्राप्पारिमिक मूल्यों को उच्च स्थान देने का धर्म केवल सैद्धांतिक उत्सुकता की पूर्ण करना ही प्रतीत होता है। परिचयीय वर्णन प्राप्पारिमिकता को एक प्रमूर्त तत्त्व बना देता है और शरीर को ही एकमात्र व्यक्तित्व का आधार मानकर स्वभावतया इस धारणा को उत्पन्न कर देता है कि जीवन का मुख्य उद्देश्य धार्मिक मूल्यों के द्वारा सुख की प्राप्ति-मात्र ही है चाहे वह सुख व्यक्तित्व हो, चाहे सामूहिक।

शरीर-विषयक सामाजिक तथा प्राप्पारिमिक मूल्यों को निम्नलिखित दो मुख्य वर्गों में भी विभक्त किया गया है जिससे कि (१) शारीरिक धार्मिक तथा मनोरंजनात्मक मूल्यों को तो शरीर-विषयक माना गया है और (२) सामाजिक तथा (३) प्राप्पारिमिक मूल्यों को उच्चतम शरीर-विषयक (Hyper-organic) मूल्य माना गया है। इस वर्गीकरण से यह स्पष्ट होता है कि यह तत्वाकथित उच्चतम शरीर-विषयक मूल्य वास्तव में गौण मूल्य हैं, क्योंकि इन्हें शरीर-विषयक मूल्यों की प्राप्ति के लिए साधन स्वीकार किया गया है। यद्यपि धरमन यह कहता है कि प्राप्पारिमिक धर्म का धर्म विषय दृष्टि से किया जा सकता है, किन्तु यह स्पष्ट रूप से कहता है कि धर्म तथा धार्मिक विश्वास और परम्पराएं मनुष्य के धार्मिक और सामाजिक जीवन के निमित्त मूल्य हैं। ईश्वर में विश्वास रखनेवाला व्यक्ति सम्भवतः अपने-आपको ईश्वर द्वारा नियुक्त निमित्त मानकर अपने व्यापार में सतत प्रयत्न इसमिए कर सकता है कि वह ईश्वर की आज्ञा का पालन कर रहा है। इस प्रकार का दृष्टिकोण एक उपयोगितावादी दृष्टिकोण प्रबल है, किन्तु यह धारमा को तत्त्व न मानकर एक प्रमूर्त धारणा-मात्र स्वीकार करता है। यही कारण है कि परिचय में शरीर तथा धारमा विश्व तथा ईश्वर, विज्ञान तथा धर्म—इनमें सब पार्वक्य बना रहता है और जब कभी इन दोनों के परस्पर-सम्बन्ध की व्याख्या ही जाती है, तो उसमें प्रत्यक्ष शरीर को जोकि वैज्ञानिक ज्ञान का विषय बन सकता है, एक दार्शनिक सत्ता स्वीकार किया जाता है और धारमा तथा ईश्वर को धारणा-मात्र स्वीकार करके प्राप्पारिमिकता को गौण माना जाता है।

पश्चिमीय दर्शन की यह प्रवृत्ति स्वाभाविक है और उसका मुख्य कारण यही है कि जिस प्रकारकी आध्यात्मिकता पश्चिम में पनपी है उसका मूल आधार अनुभूत तथात्मक सत्ता न होकर केवल विश्वास पर आधारित ईसाई धर्म है, जो आज तक भी विज्ञान से पुनः स्वीकार किया जा रहा है और जिसकी परम्पराएं तथा जिसके विश्वास धर्मज्ञानिक प्रमाणित हो जाने के पश्चात् भी प्रगतिशील प्रज्ञामिष्ठ विवेक तथा तर्क को दर्शन की एकमात्र विधि माननेवाले पश्चिमीय दार्शनिकों द्वारा खिरोबाय स्वीकार किए जा रहे हैं। किन्तु उनकी यह स्वीकृति एक औपचारिक चिह्न ही प्रतीत होती है क्योंकि वे धर्म को तर्क से सर्वथा पुनर् रखते हैं। इसका परिणाम यह होता है कि या तो धार्मिक विश्वासों को और धार्मिक अनुभव को विश्वासातीत मानकर, उनके अस्तित्व को पारबौद्धिक स्वीकार किया जाता है या उनको केवल कल्पना ही माना जाता है। जो दार्शनिक पहली दृष्टि को अपनाते हैं, वे शायद धर्म तथा धार्मिक अनुभव पर किसी प्रकार की आलोचना न करते हुए, उन्हें उपयोगिता की दृष्टि से (Pragmatically) निमित्त मूल्य-मात्र ही मानते हैं। दूसरी दृष्टि को अपनानेवाले कठिण दार्शनिक हैं जो अपने आपको स्वभाववादी प्रकृतिवादी कहते हैं और जो धर्म को जीवन में कोई स्थान नहीं देते। दोनों अवस्थाओं में नैतिकता तथा आध्यात्मिकता को परस्पर सर्वथा पुनर् माना जाता है, इसलिए पश्चिमीय नैतिकता का उच्चतम स्तर सामाजिक कल्याण का स्तर है और उसके उच्चतम मूल्य वे मुख्य हैं जो समाज की धार्मिक, सारीरिक तथा मानसिक दृष्टि की दृष्टि से सुखी बना सकें।

उपरोक्त विवेचन से यह स्पष्ट होता है कि पश्चिमीय आधार-विज्ञान की मुख्य की चारवा नैतिकता की व्याख्या करने में सहायक तो अवश्य है किन्तु उसका गम्भीर विरोध हमें इस निष्कर्ष पर पहुंचाता है कि जब तक नैतिक मूल्यों को उस परम मूल्य से सम्बन्धित न किया जाए कि जिसकी प्राप्ति न ही केवल कास्मिक हो अपितु एक वास्तविक अनुभूति हो तब तक नैतिकता का कोई ऐसा आधार सर्वमान्य स्वीकार नहीं किया जा सकता जिसपर बलकर व्यक्ति सामाजिक मूल्य से संघर्ष न करता हुआ भी पूर्वता को प्राप्त कर सके। जब तक हम एक ऐसे परम मूल्य की चारवा प्रस्तुत नहीं कर सकते कि जिसमें सारी-विषयक तथा उच्चतम सारी-विषयक मूल्यों का सुन्दर समन्वय हो और जो व्यक्ति के ऐसा विकास कर सके कि उस विकास की प्राप्ति के पश्चात् अनुभव न ही केवल मानव-समाज को अपना सारी समझ सके अपितु विश्व-मात्र को अपनी चारवा में स्थित अनुभूत करे, तब तक पश्चिमीय आधार-विज्ञान में उपस्थित निरन्तर द्वन्द्व एवं संघर्ष तथा तर्क दृष्टि तथा आधार व्यक्तिगत हित तथा सामाजिक हित धर्म में परस्पर-संघर्ष और संवेष्टता का कदापि निवारण नहीं हो सकता।

पश्चिमीय आधार-विज्ञान की इस असमंजस की परिस्थिति को सुलभ्य का एकमात्र उपाय भारतीय दर्शन की मोक्ष की चारवा की स्वीकृति है। इसका अर्थ यही है कि पश्चिमीय दर्शन भारतीय दर्शन को अपनाकर अपने धार्मिक विचारों का

प्रयत्नम्बन न करे, क्योंकि सम्भवतया मोक्ष की धारणा ईसाई धर्म के विश्वासों के विपरीत समझी जा सकती है। वास्तव में मोक्ष की धारणा किसी भी धर्म धारणा धार्मिक विश्वासों के विपरीत नहीं है। अपितु वह किसी न किसी रूप में प्रत्येक धर्म में उपस्थित है और प्रत्येक धर्म को प्रोत्साहन देती है। भारतीय दर्शन में निस्सन्देह यह धारणा प्रत्यक्ष स्पष्ट और व्यापक रूप से प्रतिपादित की गई है। यदि धर्म का धर्म विशेष मत एवं विशेष धार्मिक विश्वास समझ जाए, तो उस दृष्टि से मोक्ष की धारणा को कदापि धार्मिक नहीं कहा जा सकता। यह धारणा न तो इस दृष्टि से केवल धार्मिक है न केवल नैतिक है और न केवल सामाजिक है और न ही एक व्यक्तिगत दृष्टि है। अपितु यह एक ऐसी नैतिक दार्ष्टिक धारणा (Ethico-metaphysical concept) है, जिसमें कि मनुष्य का मनो-बैज्ञानिक स्वभाव उसकी दार्ष्टिक साम्यताएं, उसकी रचनात्मक प्रवृत्तियां और उसका मूल्यात्मक व्यक्तित्व इस प्रकार समन्वित हो जाते हैं कि उसे एक बार जीवन का सत्य स्वीकार करने के पश्चात् व्यक्ति स्वतः ही नैतिकता का निरन्तर अनुसरण करता हुआ अपना तथा समाज का कल्याण कर सकता है और नैतिकता को सार्थक बना सकता है। हम इस धारणा की पूर्ण व्याख्या धामे बखबर करेंगे। यहाँ पर केवल इतना कह देना पर्याप्त है कि मोक्ष एक ऐसा परम मूल्य है कि जिसमें ऊपर दिए गए घटीर-विषयक सामाजिक तथा धार्मिक मूल्य अपना-अपना उचित स्थान प्राप्त करते हैं और जो परम धर्म की उस परिभाषा को सर्वोत्तम प्रमाणित करता है जिसके अनुसार परम धर्म स्वतः मूल्यों का घटीर-विषयक पूर्ण (An organic whole of intrinsically valuable parts) माना गया है। यह धारणा नैतिक प्रयत्न को प्रोत्साहित करती है और निमित्त तथा स्वतः मूल्यों को समान रूप से उपयोगी मानती है।

### मानवीय मूल्यों का मूलप्रवृत्त्यात्मक आधार

ऐसे परम मूल्य की धारणा की अनुपस्थिति में यह स्वाभाविक है कि मानवीय मूल्यों का आधार उन मानवीय मूल प्रवृत्तियों एवं प्रेरकों को स्वीकार किया जाए, जो कि मनुष्य में परस्पर से उपस्थित स्वीकार किए जाते हैं। चाहे इन प्रवृत्तियों को मूल प्रवृत्तियां कहा जाए, चाहे जन्मजात प्रेरक धारणा रूपां कहा जाए, इसमें कोई सन्देह नहीं कि यह प्रवृत्तियां मानव-मान में उपस्थित हैं और मनुष्य के व्यवहार का धातम्यक और धनिभाव धंग हैं। धत घटीर-विषयक सामाजिक तथा धार्मिक मूल्यों का इन जन्मजात प्रवृत्तियों से धनिष्ठ सम्बन्ध है। उदाहरणस्वरूप भोजन ईंधन की प्रवृत्ति काम की प्रवृत्ति तथा धेसने की प्रवृत्ति निस्सन्देह हमारे घटीर के विकास से सम्बन्ध रखती हैं तथा मनोरंजन का भी साधन है। इससे यह स्पष्ट होता है कि भोजन ईंधन की प्रवृत्ति तथा कामवृत्ति घटीरिक मूल्यों का आधार है। इन प्रवृत्तियों की धनिधर्म लुप्ति हमें घटीरिक मूल्यों को स्वीकार करने के लिए बाध्य करती है। इसी प्रकार संघर्ष करने की प्रवृत्ति तथा घटीरिक क्रियाशीलता की प्रवृत्ति हमें धार्मिक मूल्यों का स्वीकार करने के लिए और धम द्वारा

अर्थ उत्पन्न करने के लिए बाध्य करती है। वेस की प्रवृत्ति को भिस्सन्नेह मनोरंजन का आधार माना जा सकता है।

मनुष्य की सामूहिक प्रवृत्ति (Gregarious instinct) जो उसे सामाजिक प्राणी प्रमाणित करती है, उसे संस्थात्मक एवं सामाजिक मूल्यों को स्वीकार करने पर बाध्य करती है। सहानुभूति धातुप्रकाशन तथा धारमाहीनता की प्रवृत्तियाँ गरिब-सम्बन्धी मूल्यों का आधार हैं। ये तीनों प्रवृत्तियाँ ही मनुष्य को अपने-आपमें सम्पूर्ण विकसित करने तथा अपने गरिब का निर्माण करने पर बाध्य करती हैं। उत्सुकता की प्रवृत्ति को शैक्षिक मूल्यों का आधार माना जाता है और कुछ सीमा तक वेस की प्रवृत्ति को सौन्दर्य-त्मक मूल्यों का प्रेरक स्वीकार किया जाता है। कुछ मनोवैज्ञानिक धार्मिक प्रवृत्ति को और कुछ दिव्य भय को धार्मिक मूल्यों का आधार मानते हैं। भूर्म प्रवृत्तियों का मानवीय मूल्यों से बहु सम्बन्ध इस बात को प्रमाणित करता है कि मूल्य मानवीय आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए ही स्वीकार किए जाते हैं। इसलिए धातुमनुभूति के आधार का अर्थ इन मूल्यों को व्यवस्थित एवं कमबद्ध करना है। इन मूल्यों की धनुभूति ही धारमानुभूति है, किन्तु परिचयीय आधार-विज्ञान बहु मानकर चलता है कि पूर्ण रूप से धातुमनुभूति सम्भव नहीं हो सकती। धरवन का कहना है कि एक दृष्टि से मनुष्य की सभी क्षमताओं का पूर्ण विकास बिना कि धातुमनुभूति का आदरण न किया जाता है केवल आरक्ष-मात्र है। वह हमें एक दिशा प्रदर्शित करता है और मनुष्य की वैतन्य किमाधीनता को प्रेरित करता है। धरवन के शब्दों में 'सम्पूर्ण धातुमनुभूति अथवा धारमा की एक ही कर्म में सहसा धनुभूति नाम की कोई वस्तु नहीं है। जीवन एक प्रक्रिया है एवं अपने स्वभाव से ही निर्वाचनों की एक शृंखला है। वह अनिवार्य रूप से एक मूल्य का दूसरे मूल्य के लिए बलिदान है।'

धरवन का यह कहना तो सत्य है कि जनसाधारण के लिए सम्पूर्ण धातुमनुभूति पूर्वन है। किन्तु इसका अभिप्राय यह नहीं है कि पूर्ण धनुभूति एक कल्पना-मात्र है। कोई भी व्यक्ति एक कर्म में पूर्णता प्राप्त नहीं कर सकता। यह भी सत्य है कि जीवन में हम अनिवार्य रूप से एक मूल्य की प्राप्ति के लिए दूसरे मूल्य का बलिदान देते हैं क्योंकि हम जिस प्रकार अपना जीवन व्यतीत करते हैं वह एक सापेक्ष प्रक्रिया है। इससे हमें यह स्वीकार नहीं कर लेना चाहिए कि सापेक्ष जीवन सर्वत्र सापेक्ष रहता है और रहेगा। यदि यह सत्य होता तो मनुष्य कदापि शरीर-विषयक मूल्यों को, सम्बन्धित शरीर-विषयक मूल्यों से भोजनान्तर और उन्हें परम भुज के प्रयोग करके नैतिकता का अनुसरण करत हुए कदापि अपने लक्ष्य की ओर न बढ़ सकता। जीवन सापेक्ष है और एक अपूर्णता है और नैतिकता का महत्त्व इसीमें है कि वह सापेक्ष को निरपेक्ष की ओर और अपूर्ण को पूर्ण की ओर ले जाने का

1 "There is no such thing as total self realization, realization of the self all at once, or in one act. Life is a process, by its very nature, a series of choices. It is of necessity a sacrifice of one value for another —Fundamentals of Ethics, by W M Urban, Page 170



सर्वतः प्रयत्न कराती है और वह पूर्ण कल्पना-मात्र ही नहीं है, अपितु वास्तविक आत्मानुभूति है। न ही केवल भारतीय यागियों ने अपने अनुभव के द्वारा इस तथ्य को प्रमाणित किया है अपितु पश्चिम में भी अनेक ऐसे योगी और संत हुए हैं जिन्होंने धार्म्यात्मिक मार्ग पर चलकर उस पुष्टता एवं निरपेक्षता का अनुभव किया जहाँ परब ऐसे परम भुम एवं परम आनन्द को प्राप्त करते हैं जिसकी अपेक्षा स सभी अन्य निमित्त तथा स्वसक्य मूल्य फीके पड़ जाते हैं। अर्थात् वह जीवन-मुक्ति की अवस्था है, जिसका भारतीय धार्मिकशास्त्र और दर्शन परम सत्य मानता है। किन्तु यह भी सत्य है कि इस सत्य की प्राप्ति एक आत्मिक बटना नहीं है अपितु एक सर्वत नैतिक प्रयास है जो सभी मूल्यों का उच्च स्थान देन एवं व्यवस्थित करने का स्वाभाविक परिणाम है। इस प्रकार की व्यवस्था के वा भी नियम निर्धारित किए जाएँ, वे नैतिक दृष्टि से विशेष महत्त्व रखते हैं। पश्चिमीय विचारकों ने भी इस प्रकार की व्यवस्था एवं मूल्यों को कमबल करने की आवश्यकता को स्वीकार किया है।

मूल्यों की व्यवस्था के लिए तीन नियम स्वीकार किए गए हैं जो निम्नलिखित हैं

- ✓ (१) स्वसक्य मूल्य एवं अन्तरात्मक मूल्य (Intrinsic values) निमित्त मूल्यों अथवा बाह्यारत्मक मूल्यों (Extrinsic values) की अपेक्षा उच्चतर है।
- (२) आत्मत एवं स्थायी मूल्य क्षणिक एवं अस्थिर मूल्यों की अपेक्षा उच्चतर है।
- (३) सृजनारत्मक मूल्य (Productive values) असृजनारत्मक मूल्यों की अपेक्षा उच्चतर है।

इन नियमों के आधार पर ही हम मूल्यों का वर्गीकरण भी भाति समझ सकते हैं। शरीर-विषयक मूल्यों में अर्थ-सम्बन्धी मूल्य एवं आर्थिक मूल्य तथा भय निस्तम्भेह स्वसक्य मूल्य न होकर निमित्त मूल्य हैं। अर्थ एवं सम्पत्ति का मूल्य "सचिए कि वह हमारे शारीरिक मूल्यों आभाषिक मूल्यों तथा धार्म्यात्मिक मूल्यों की प्राप्ति का साधन-मात्र है। जहाँ तक जीवन बढ़ने की प्रगति पर आधारित शारीरिक मूल्यों का सम्बन्ध है, वह सम्बन्ध किया जा सकता है कि ये मूल्य स्वसक्य हैं। उदाहरणस्वरूप भूख की तृप्ति जो भुख देती है अथवा कामवृत्ति की तृप्ति जो सुखर अनुभव देती है वह स्वसक्य कहा जा सकता है, किन्तु यदि हम इन समस्या पर गम्भीर चिन्तन करें, तो हमें यह स्वीकार करना पड़गा कि वास्तव में ऐसा नहीं है। प्रत्येक सामान्य व्यक्ति इन बात को स्वीकार करता है कि हम जीवित रहने के लिए भोजन करते हैं न कि भोजन करने के लिए जीवित रहते हैं। इसी प्रकार यह भी सत्य है कि कामवृत्ति में शारीरिक तृप्ति, प्रेम का प्रय होतो है और प्रेम के अनुभव का एक साधन-मात्र होती है। अतः भूख और कामवृत्ति पर आधारित मूल्य भी निस्तम्भेह निमित्त मूल्य ही हैं। इस दृष्टि से इन निमित्त मूल्यों का आभाविक मूल्यों और धार्म्यात्मिक मूल्यों की अपेक्षा नीच ही स्वीकार करना पड़ता।

यदि हम दूसरे नियम को लागू करें, तो शरीर-विषयक मूल्यों की यह अपेक्षा

घौर स्पूनता घौर भी अधिक स्पष्ट हो जाती है। इसमें कोई संदेह नहीं कि घाटीरिक दृष्टि यह वह भूख की दृष्टि हो पाहे कामवृत्ति की प्राध्यात्मिक धान्य घौर प्रेम की धनु मृत्ति की अपेक्षा अधिक घौर अस्थायी होती है। विषय-मोय धावि हमें कुछ ही समय के लिए मुक्त देते हैं जबकि प्राध्यात्मिक धनुमक हमें स्थायी धान्य प्रदान करता है। जब तक कि हमारे जीवन में भौतिक सोन्दर्यमय तथा प्राध्यात्मिक धान्य नहीं हो जब तक हमारा जीवन नीरस रहता है और हम अधूरेता का अनुभव करते रहते हैं। इसमें कोई संदेह नहीं कि घाटीरिक मूल्य काम तथा धर्म हमारे जीवन की धनिधाम उपाधियाँ हैं और जीवन के धुम का साधन हैं। इस दृष्टि से वे मनुष्य की इच्छा का प्राथमिक विषय हैं किन्तु उन्हें अपना मूल्य स्वयं नहीं कहा जा सकता और न ही उन्हें मनुष्य के चेतन सकल का स्थायी मूल्य माना जा सकता है।

असुखनारमक मूल्यों की अपेक्षा सुखनारमक मूल्यों का निर्वाचन भी मूल्यों की व्यवस्था का सिद्धान्त है। जो मूल्य केवल निमित्त होते हैं वे स्वयं समाप्त हो जाते हैं जबकि स्वसक्य मूल्य व्यक्ति तथा समाज के लिए, जिसका कि व्यक्ति एक धर्म है अधिक से अधिक प्रत्यक्षारमक एवं सुखनारमक होते हैं। ज्ञान कला धर्म धावि प्राध्यात्मिक मूल्य ऐसे हैं कि वे भौतिक वस्तुओं की धावि नष्ट नहीं होते अपितु सर्वत्र सुखनारमक रहते हैं। वे सर्वत्र प्रयोग किए जाने के पश्चात् प्रबुद्ध होते जाते हैं और विभक्त होने के बोध से रहित होते हैं। उदाहरणस्वरूप ज्ञान अथवा विद्या को ले लीजिए। यह एक ऐसा धन है जो व्यय करने से बढ़ता है। विद्या के विषय में कहा गया है 'न इसका राधा अपहरण कर सकता है, न इसे खोरा सकता है न कोई दुष्ट व्यक्ति इसका बंटवाया कर सकता है। इसका व्यय करने से नित्यप्रति इसकी वृद्धि ही होती है इसलिए विद्या-रूपी धन सब धनों से श्रेष्ठ है। 'ज्ञान कला तथा धर्म धावि न ही केवल व्यक्ति से ऊपर हैं अपितु वे राजनीतिक तथा भौमोलिक सीमाधों से भी ऊपर उठ जाते हैं। वे जितने ही अधिक व्यापक होते हैं उतने ही अधिक सुखनारमक होते हैं।

इन सिद्धान्तों के आधार पर हम यह कह सकते हैं कि मनुष्य की श्रेष्ठता इसीमें कि वह घाटीरिक तथा निमित्त मूल्यों को उन उच्च स्तरवाले मूल्यों के अधीन करे, जो सामाजिक और चरित्रात्मक हैं और जो ज्ञान सोन्दर्य धर्म एवं सत्य धिबं मुन्दरम् की धावि व्यापक और वास्तविक हैं। जिस प्रकार वैयक्तिक मूल्यों को सामाजिक मूल्यों के अधीन करना आवश्यक है उसी प्रकार सामाजिक मूल्यों को प्राध्यात्मिक मूल्यों के अधीन करना आवश्यक है। यह तो सत्य है कि पुरुष और पुरुष तथा पुरुष और स्त्री के वे परस्पर सम्बन्ध, जिन्हें प्रेम मित्रता समुदाय धावि कहा जाता है ऐसे मूल्य हैं जो केवल घाटीरिक तथा निमित्त मूल्यों की अपेक्षा अधिक स्थायी और अधिक सुखनारमक हैं, किन्तु ये मूल्य वे सर्वत्र धिबं मुन्दरम् की अपेक्षा सीमित और कम स्थायी हैं, क्योंकि वे प्राध्यात्मिक मूल्य नहीं हैं। वे काम की सीमाधों से परे नहीं हैं जबकि सत्य धिबं मुन्दरम् कामातीव

इसलिए मूल्यों के क्रम में प्राथमिक मूल्यों का स्थान निस्सन्देह उच्चतम स्थान है और अन्य सभी मूल्य निमित्त होने के कारण इनकी अपेक्षा गौण है।

पश्चिमीय आचार-विज्ञान में इन नियमों के आधार पर नैतिक जीवन का क्रम स्थापित किया जाता है। वास्तव में ये नियम व्यावहारिक हैं और सामान्य बुद्धिमत्ता पर आधारित हैं। प्रत्येक सामान्य बुद्धिवाला व्यक्ति अस्थायी सुख के लिए स्थायी भोग्य का स्थान नहीं करेगा और सर्वव्यापक और सृजनारम्भ मूल्यों को उच्चतम समझेगा। वास्तव में ये नियम मूल्य के सिद्धान्त हैं, जो धुम के उच्च तथा मूल्य स्तरों को निर्धारित करते हैं। कोई भी नैतिक सिद्धान्त चाहे वह सुखवादी सिद्धान्त हो चाहे एक वादी आधार है इन नियमों को अवहेलना नहीं कर सकता। यदि हम सुख को भी मान लें तो धुम मानें तो हमारी बुद्धि हमें यह स्वीकार करने पर बाध्य करती है कि निमित्त धुम की अपेक्षा स्वतन्त्र धुम अस्थायी धुम की अपेक्षा स्थायी सुख तथा समृद्धि रम्भ धुम की अपेक्षा सृजनारम्भ धुम अधिक वांछनीय है। इस प्रकार मूल्यों की धारणा में नैतिक मूल्य एक अभिन्न क्रम से व्यवस्थित मूल्य हैं। इस क्रम में वे ही मूल्य उच्चतम हैं जो हमारे हितों तथा कर्मों के समन्वय में उच्चतम स्थान रखते हैं। इस प्रकार उच्चतम धुम बही होना, जो पूर्ण आत्मानुमति दे सके।

## दसवां अध्याय मानवीय अधिकारों का स्वरूप (The Nature of Human Rights)

हमने पिछले अध्यायों में विभिन्न नैतिक सिद्धांतों का प्रभावमय विस्तार पूर्वक अध्ययन किया है। हम यह कह सकते हैं कि ये सभी सिद्धान्त मूल्यवादी सिद्धान्त हैं और मूल्यों के निर्वाचन को, मूल्यों की उत्पत्ति को तथा मूल्यों के समन्वय को ही नैतिकता स्वीकार करते हैं। मूल्यों का निर्वाचन करना मानव का नैतिक कर्तव्य (Duty) है। मूल्यों को उत्पादित करना उसका अधिकार (Right) है तथा मूल्यों का समन्वय करना सम्बन्ध है। इन नैतिक सिद्धान्तों का कहाँ तक जीवन में अनुसरण किया जा सकता है इस प्रश्न का उत्तर देने के लिए हमें उपर्युक्त तीनों बारम्बारों की पूर्ण व्याख्या करनी होगी। हमें यह बताना होगा कि नैतिक दृष्टि से मानव के क्या कर्तव्य हैं उसके क्या अधिकार हैं और वह किन सम्बन्धों को अपनाकर नैतिकता के मार्ग पर अग्रसर हो सकता है। इन तीनों बारम्बारों की व्याख्या सिद्धान्त तथा व्यवहार के परस्पर-सम्बन्ध की व्याख्या है। चाहे हम नैतिकता को सापेक्ष मानें व निरपेक्ष चाहे हम परम धर्म को काल्पनिक धारण मानें चाहे उसे वास्तविक तत्त्व मानें दोनों प्रवृत्तियों में कर्तव्यों, अधिकारों तथा सम्बन्धों की व्याख्या अनिवार्य है। इन तीनों में से अधिकार की धारणा धर्म व बारम्बारों की अपेक्षा सर्वप्रथम ली जानी चाहिए, क्योंकि अधिकार मानव की स्वतन्त्रता से सम्बन्ध रखते हैं और स्वतन्त्रता को नैतिकता का मूल आधार स्वीकार किया जाता है। इसमें कोई शन्देह नहीं कि जहाँ अधिकार हैं वहाँ कर्तव्य है और जहाँ स्वतन्त्रता है वहाँ उत्तरदायित्व है। इन दोनों के परस्पर-सम्बन्ध पर हम ध्यान बतकर प्रकाश डालेंगे। यहाँ पर इतना कह देना आवश्यक है कि जब तक मनुष्य को कुछ सुविधाएँ प्राप्त न हो तब तक उससे उत्तरदायित्व की अपेक्षा रखना असम्भव है। इसीलिए फ्रांसे ने कहा था कि नैतिकता व संकल्प की स्वतन्त्रता निहित है।

मनुष्य के अधिकारों की समस्या निस्सन्देह एक जटिल समस्या है और अधिकार की विभिन्न धारणाएँ अनेक बार संघर्ष उत्पन्न करती हैं। नैतिक तथा वैधानिक एवं राजनीतिक अधिकारों में परस्पर-संघर्ष उत्पन्न हो सकता है। इसी प्रकार कुछ अधिकार ऐसे हो सकते हैं जो वर्क की दृष्टि से सख्त प्रतीत होते हैं किन्तु जिनको कुछ सीमाएँ बाध इसीलिए स्वीकार नहीं किया जा सकता कि वे जनसाधारण के लिए व्यापक प्रतीत नहीं

होत। जब कुछ मान सौन्दर्य के अधिकार को अधिकार घोषित करते हैं तो कुछ और प्रवृत्ति-वाले व्यक्ति एस नी हैं जो इन अधिकारों को केवल नाबुद्धता घोषित करते हैं। नैतिक अधिकार तथा वैधानिक अधिकार के परस्पर-बह का सर्वोत्तम उदाहरण अमरीका के एक बूढ़ स्कॉट नामक बाम के विषय में अमरीका के उच्चतम न्यायालय द्वारा दिया गया निर्णय है जो यहाँ पर उल्लेखनीय है। अमरीका के कुछ भावार्थवादी नैतिकों ने और बिधायक एक संस्था ने जिसका नाम 'मिशा की सभा' था यह विचारवादा प्रस्तुत की कि सभी ह्यूमन मानव हान के नाते स्वतन्त्र हैं। यद्यपि दृष्टिकोण के समझकों ने उन ह्यूमन को छिपकर सहायता देना आरम्भ किया जो अपने स्वामियों के घरों से बागकर उत्तरी अमरीका में भाग जाते थे। बूढ़ स्कॉट एक ऐसा बाम था जो अपने स्वामी के घर में भाग निकला था। उसका स्वामी ने एक ऐसा वैधानिक अभियोग बनाया जोकि अमरीका के उच्चतम न्यायालय तक पहुँचा। इस न्यायालय ने यह निर्णय दिया कि "बूढ़ स्कॉट को इसलिए उसके स्वामी को वापस दे दिया जाए कि भागा हुआ दास वैधानिक दृष्टि से स्वामी की सम्पत्ति है और जो बाग उसको वापस में सहायता दे रहे हैं वे सब वैधानिक रूप से दूसरे की सम्पत्ति का अपहरण कर रहे हैं। यह निर्णय निस्सन्देह उस समय के वैधानिक नियमों के अनुसार था यद्यपि नैतिक दृष्टि से इसे कोई भी व्यक्ति संमत नहीं कहेगा। यह ऐसा अभियोग था जिसने कि वैधानिक तथा नैतिक अधिकारों में सुघट उत्पन्न कर दिया और जिसका एकमात्र उपाय अमरीका के उत्तरी राज्यों तथा दक्षिणी राज्यों के बीच में युद्ध ही था।

इस प्रकार के नैतिक और वैधानिक संघर्ष यद्यपि बहुत कम रहने में पाते हैं तथापि ये हम नैतिक अधिकार की परिभाषा करने पर बाध्य करते हैं। सामान्य मनुष्य यह मानकर चमटा है कि उसके प्रत्येक अधिकार है उसे जीने का अधिकार, उसे सम्पत्ति रखने का अधिकार है उसे विचार और कम की स्वतन्त्रता का अधिकार है आदि आदि। इन अधिकारों पर बल देते हुए मनुष्य में यह मानना प्रमाण रहती है कि उसके अधिकारों का भंग करने की चपटा एवं उसकी स्वतन्त्रता को खाने की चपटा महान अपराध है और वह इस चपटा का हिंसा द्वारा भी मुकाबला करने के लिए उत्तर हो जाता है। अपने अधिकारों की रक्षा करते हुए मनुष्य प्रायः यह मानता है कि वह उस वस्तु को मूल्यवान नहीं समझता जिसका प्राप्ति करना उसका अधिकार है, यद्यपि वह उस विस्तार को असंगत समझता है जो उसका अधिकार को मान्यता नहीं देता। जब एक अमरीकी अपने अधिकार की मांग करता है उसका दृष्टिकोण यह होता है कि उसका साथ ऐसा व्यवहार किया जाए, जो सामान्य मानव से किया जाना चाहिए। यद्यपि कोई प्राधिक वस्तु नहीं समझ लेना चाहिए, क्योंकि ऐसी धारणा मनुष्य को केवल मग्न समझती है। किन्तु इसका अभिप्राय यह नहीं कि केवल आत्मप्रकाशन एवं प्रहंकार के लिए ही अपने अधिकार पर बल दिया जाए। अपने अधिकार का स्वीकार कराने का सबसे उत्तम उपाय यही है कि उन मानवता के धारण से सम्बन्धित किया जाए और वह धारण यही है कि मनुष्य

को सर्वत्र एक उद्देश्य ही माना जाए। दूसरे सभ्यों में मानवीय अधिकार एक ऐसी वस्तु हैं जो स्वाभाविक तथा स्वयंसिद्ध हैं। इसको मान्यता दिलाने के लिए तर्क-वितर्क की आवश्यकता नहीं रहती। यद्यपि नैतिक अधिकार एक ऐसा अधिकार है, जोकि मनुष्य के नैतिक उद्देश्य से तथा मनुष्य के समाज से सम्बन्धित रहने से अनुमानित किया जा सकता है। इसके प्रतिरिक्त हमारा यह अधिकार है कि हमें नैतिक जीवन व्यतीत करने की प्रति-  
 बन्धन उपस्थिति उपलब्ध हों। अर्थात् हमें वे मूल्य उपलब्ध हों जो सम्पूर्ण धारमानुभूति में निहित होते हैं। हमें सर्वत्र यह स्वरूप रखना चाहिए कि नैतिक जीवन एक ऐसी व्यक्ति का जीवन है जिसका स्वभाव ऐसा है कि उसके धर्म एवं उसके मूल्यों को समाज के सुखों तथा मूल्यों से पुनः नहीं किया जा सकता। बोसके ने अपनी पुस्तक 'राज्य का दार्शनिक सिद्धान्त' (The Philosophical Theory of the State) में लिखा है, 'हमारा उन छात्रों को प्राप्त करने का अधिकार है जोकि हमारे जीवन का ऐसा विकास करते हैं कि जिनके द्वारा उस समुदाय का उच्चतम धर्म प्राप्त हो सकता है जिसका कि हम एक धर्म हैं।'<sup>१</sup> इस विवेचन से यह स्पष्ट होता है कि मानवीय अधिकार एक ऐसा स्वाभाविक अधिकार है, जो मनुष्य तथा समाज के अन्तर्गत सम्बन्ध तथा दोनों के कल्याण में निहित है।

यदि नैतिक अधिकार, मनुष्य का एक समाज का सदस्य होने के नाते नैतिक उद्देश्य की प्राप्ति के साधन का दूसरा नाम है तो यह प्रमाणित होता है कि नैतिक अधिकार उन मूल्यों को प्राप्त करने का अधिकार है जो सम्पूर्ण धारमानुभूति की प्रतिबन्धन उपस्थिति होती है। दूसरे सभ्यों में अधिकारों का मनुष्य के मूल्यों से निरपेक्ष सम्बन्ध है। यद्यपि अधिकारों की सूची प्रस्तुत करते समय हमें नैतिक अधिकारों का वैधानिक अधिकारों से सम्बन्ध भी स्थापित रखना पड़ेगा। नैतिक दृष्टि से अधिकारों को निम्नलिखित तीन वर्गों में विभक्त किया जाता है

(१) स्वाभाविक अथवा नैतिक अधिकार (Natural or Moral rights)

(२) नागरिक अधिकार (Civil rights)

(३) राजनीतिक अधिकार (Political rights)

संक्षेप में हम यह कह सकते हैं कि स्वाभाविक अधिकार वे अधिकार हैं जोकि मनुष्य को एक नैतिक प्राणी होने के नाते प्राप्त होते हैं। मनुष्य की विशेषता यही है कि वह स्वभाव से सर्व प्रसङ्ग धीरे धीरे धुन-धुन में विभक्त कर सकता है। यद्यपि इस विवेक के आधार पर मूल्यों को अपनाये का अधिकार मानव का जन्मसिद्ध एवं स्वाभाविक अधिकार स्वीकार किया जाता है। मनुष्य के नागरिक अधिकार उसके उस वातावरण की देन

१ "We have a right to the means, that are necessary to the development of our lives in the direction of the highest good of the community of which we are a part."

—B Bosanquet The Philosophical Theory of the State,

है, जिसे सामाजिक एवं नागरिक बातावरण कहा जा सकता है। मनुष्य जन्म से ही एक सम्य समान का सदस्य होता है और इस सदस्यता के नाते एक सामान्य जीवन व्यतीत करने के लिए उसके कुछ अधिकार होते हैं। ये सभी अधिकार, नागरिक अधिकार कह जाते हैं। इसी प्रकार मनुष्य में ही केवल एक सम्य समान का सदस्य होता है, परंतु वह एक राज्य प्रथम राजनीतिक संस्था का भी सदस्य होता है। इस सदस्यता के नाते राजनीतिक व्यवस्था में योग देने के लिए, जो अधिकार मनुष्य के लिए आवश्यक हैं, वे राजनीतिक अधिकार कहलाते हैं।

### स्वाभाविक प्रथम नैतिक अधिकार

स्वाभाविक अधिकारों का सिद्धान्त घटारहवीं शताब्दी में तथा उन्नीसवीं शताब्दी के प्रारम्भ में विचारकों के मतभेद का कारण था। स्वाभाविक अधिकारों के सिद्धान्तों को दो प्रथमों में विभक्त किया जाता है (१) स्वाभाविक अधिकार के दो सिद्धान्त जो सामाजिक भावीदारी के सिद्धान्त पर आधारित हैं और (२) वे जो समाज के उद्देश्य तक सिद्धान्त पर आधारित हैं। प्रथम प्रकार के सिद्धान्त अधिकारों की व्याख्या को अधिकारों की उत्पत्ति से सम्बन्धित करते हैं और दूसरे प्रकार के सिद्धान्त उन्हें उद्देश्य एवं लक्ष्य से सम्बन्धित करते हैं।

सामाजिक भावीदारी पर आधारित स्वाभाविक अधिकारों के सिद्धान्त इस तथ्य को मानकर प्रचलित हैं कि समाज की उत्पत्ति सामाजिक भावीदारी की प्रारम्भ से हुई। मनुष्य ने जब यह अनुभव किया कि वह अपने जीवन की सभी आवश्यकताओं को दूसरों के सहयोग के बिना पूरा नहीं कर सकता तो उसमें स्वाभाविक रूप से सहयोग की भावना उत्पन्न हुई। इसी स्वाभाविक सहयोग की भावना पर ही ऐसे समाज का निर्माण हुआ जिसमें कि मनुष्य ने कुछ आवश्यकताओं का त्याग किया और उसके बदले में समाज के अन्य सदस्यों से कुछ आवश्यकताओं को प्राप्त किया। इस प्रकार समाज एक स्वाभाविक उत्पत्ति होने के कारण अधिकारों को जन्म देता है। वे अधिकार जो मनुष्य को इस स्वाभाविक व्यवस्था में प्राप्त होते हैं वे उसके स्वाभाविक अधिकार हैं। क्योंकि वे अधिकार मनुष्य को उसकी स्वाभाविक व्यवस्था से प्राप्त हैं इसलिए उन्हें समाज से स्वतन्त्र माना जाता है। फिर भी हमें यह मानना पड़ता कि ये अधिकार समाज के हाथ में निहित हैं और समाज की प्रभावशाली मान्यताएं हैं। इसका कारण यह है कि समाज का निर्माण उन अधिकारों पर चिन्तन करने के पश्चात् तथा इस विचार के पश्चात् हुआ कि इनकी रक्षा किस प्रकार की जाए। विख्यात पश्चिमीय दार्शनिक लॉक का कहना है कि नियम एवं विधान एक ऐसा सामान्य सिद्धान्त है, जोकि तर्क के द्वारा बूझा जाता है। दूसरे शब्दों में कि नियम जोकि हमारे स्वाभाविक अधिकारों की रक्षा करने के लिए बनाए जाते हैं पहले में ही उपस्थित होते हैं। यदि वे पहले से उपस्थित न होते तो वे मनुष्यों को समाज का निर्माण करने के लिए प्रेरित न करते। लॉक का कहना है कि मानव का यह स्वाभाविक

अधिकार है कि वह अपना संकल्प दूसरों द्वारा स्वीकार कराए, किन्तु उसकी वह भी स्वाभाविक इच्छा होती है कि वह धान्ति की ओर करे तथा उसे जीवन में अपनाए। धान्ति की इस इच्छा को पूर्ण करने के लिए अपने संकल्प को दूसरे के द्वारा स्वीकार कराने के अधिकार को त्याग देना पड़ता है। वह प्रायः देखा गया है कि मनुष्य उन सभी अधिकारों का त्याग कर देते हैं जो मानव-मान की धान्ति के मार्ग में बाधक होते हैं।

विकासोपार्थक्यवादी सौंठ भी यह स्वीकार करता है कि प्रकृति की व्यवस्था में ही मनुष्य को अधिकार प्राप्त होते हैं और समाज का निर्माण इन्हीं स्वाभाविक अधिकारों की सुरक्षा के लिए होता है। उसकी यह धारणा है कि समाज में प्रविष्ट होने से मनुष्य के ये अधिकार नष्ट नहीं हो जाते और वे अधिकार समाज स्वयं बनाए रखता है। सौंठ इन स्वाभाविक अधिकारों को निम्नलिखित चार प्रकार के अधिकार मानता है।

- (१) जीवन रहने का अधिकार
- (२) स्वास्थ्य का अधिकार
- (३) स्वतन्त्रता का अधिकार
- (४) सम्पत्ति का अधिकार

स्वाभाविक अधिकारों का सबसे बड़ा समर्थक टॉम पेन हुआ है। उसके अनुसार भागीदारी ही समाज का आधार है। किन्तु यह भागीदारी (Contract) ऐसी भागीदारी नहीं है, जिसमें कि अधिकारों को बनाए रखने का पूरा आश्वासन दिया जाए। समाज में प्रत्येक व्यक्ति अधिकारों के सम्बन्ध में स्वतन्त्र तथा समान है। राजनीतिक बंधुत्वधर्म का सार्वभौमिक तत्व यही है कि उनमें मनुष्य के स्वाभाविक अधिकार सुरक्षित रहें और वे अधिकार निम्नलिखित हैं स्वतन्त्रता (Liberty) सम्पत्ति (Property) सुरक्षा (Security) तथा हिंसा का विरोध (Resistance of oppression)।

स्वतन्त्रता का अर्थ किसी कर्म को करने की वह शक्ति है जो किसी दूसरे को हानि नहीं पहुँचाती। पेन का कहना है कि वह अपने सिद्धान्त को सामाजिक भागीदारी के सिद्धान्त पर आधारित इसलिए मानता क्योंकि कोई भी पीढ़ी आनेवाली पीढ़ियों को उस भागीदारी एवं शक्ति पर बलने पर बाध्य नहीं कर सकती। जोकि वह वर्तमान समय में कार्यान्वित करती है। प्रत्येक युग तथा प्रत्येक पीढ़ी को इस बात की स्वतन्त्रता देनी चाहिए कि वह अपनी परिस्थितियों के अनुसार ही सामाजिक मूल्यों को निर्धारित करे और अपना ही विधान बनाए। यद्यपि पहली पीढ़ियों द्वारा बनाए गए नियम प्रायः आनेवाली पीढ़ियों द्वारा स्वीकार किए जाते हैं, तथापि वे वर्तमान पीढ़ी द्वारा ही सन्निधि प्राप्त करते हैं। पेन यद्यपि सामाजिक भागीदारी के सिद्धान्त को ऐतिहासिक दृष्टि से निर्मित नहीं मानता किन्तु वह इस बात को स्वीकार करता है कि जो अधिकार मनुष्य समाज में प्राप्त करता है, वे उन अधिकारों पर आधारित हैं, जोकि उसे समाज से स्वतन्त्र



रहने की अवस्था में प्राप्त है। येन के संदर्भों में 'प्रत्येक नागरिक-अधिकार का आधार, मनुष्य में पहले से स्थित कोई न कोई स्वाभाविक अधिकार है।'

स्वामाधिकार अधिकारों के उपयुक्त विभिन्न सिद्धान्त परस्पर-भ्रममेव रहते हुए भी निम्नलिखित सामान्य सत्य अभिव्यक्त करते हैं, जोकि नैतिक दृष्टि से महत्वपूर्ण होने के कारण उल्लेखनीय हैं।

(१) यह बात स्वीकार की गई है कि ऐतिहासिक दृष्टि से मनुष्य का अस्तित्व समाज से पूर्व था।

(२) नैतिक तथा तत्वात्मक दृष्टि से यह स्वीकार किया गया है कि मनुष्य एक ऐसा प्राणी है जोकि अपने सामान्य स्वभाव के कारण तथा विषय की व्याख्या के कारण और उस कार्य के कारण जोकि उसे इस व्यवस्थित विश्व में करना है विशेष अधिकार रखता है।

(३) व अधिकार, जोकि समाज द्वारा उत्पन्न नहीं किए जाते बल्कि मनुष्य द्वारा ही समाज में लाए जाते हैं समाज के निर्माण का कारण बनते हैं। दूसरे शब्दों में इन्हीं अधिकारों की सुरक्षा के लिए ही समाज निर्मित होता है।

(४) यदि समाज का उद्देश्य मनुष्य को अधिकार प्राप्त करना है और यदि वह ऐसा नहीं कर सकता तो मनुष्य को अधिकार है कि वह बिड़ोड़ करे। कुछ सिद्धान्त यह भी स्वीकार करते हैं कि बिड़ोड़ करना मनुष्य का अधिकार नहीं है क्योंकि समाज का निर्माण सम्पूर्ण समाज के अधिकारों की सुरक्षा के लिए हुआ था न कि किसी विशेष व्यक्ति अथवा परिस्थिति के लिए उपयोगी अधिकारों की प्राप्ति के लिए।

स्वामाधिकार अधिकारों के ये सिद्धान्त नैतिक दृष्टि से इसलिए महत्व रखते हैं कि उनमें निम्नलिखित तीन तत्व हैं।

(१) समाज के अस्तित्व से पूर्व एक प्राकृतिक अवस्था का उपरिष्ठ होना

(२) समाज का निर्माण कराने के लिए एक मावीकारी के समझौते का उपरिष्ठ होना

(३) मनुष्य के उन अधिकारों का समाज में उपरिष्ठ होना जोकि प्राकृतिक अवस्था में मनुष्य की धरोहर से और समाज द्वारा इन अधिकारों को बनाए रखने का उत्तरदायित्व भवमाना।

यदि मनुष्य के ये अधिकार उसके भौतिक स्वभाव तथा मनुष्यता के भौतिक स्वभाव पर आधारित हैं और यदि इतिहास भी इस बात का साक्ष्य है कि समाज का संकल्पना तथा उसकी प्रगति इन्हीं अधिकारों पर निर्भर रही है तो यह आवश्यक हो जाता है कि इन अधिकारों को नैतिक जीवन के विकास के लिए आवश्यक माना जाए। दार्शनिक दृष्टि से स्वामाधिकार अधिकारों का सिद्धान्त उपयोगी होने के कारण माय्य है। इन अधिकारों को इस दृष्टि से स्वामाधिकार अथवा प्राकृतिक भले ही न माना जाए कि वे जन्मजात हैं अथवा उसके भौतिक स्वभाव का धर्म है किन्तु यह सत्य है कि वे मनुष्य के नैतिक

उद्देश्य में निहित है और उसके नैतिक स्वभाव का अभिन्न बंध है। इस दृष्टि से हम यह कह सकते हैं कि उसके नैतिक व्यक्तित्व में निहित है। ऐतिहासिक दृष्टि से ये सभी अधिकार, जिनमें कि जीवन का आधारभूत अधिकार भी सम्मिलित है धर्मित अधिकार है। शार्सनिक धारणाएँ इस बात को स्वीकार नहीं करती कि मनुष्य इतिहास के किसी भी समय में समाज से पृथक् था। इनका स्वाभाविक होना इसलिए स्वीकार किया जाता है कि वे धारमानुभूति की अनिवार्य उपाधियाँ हैं और नैतिक व्यक्तित्व की धारणा से अभिन्न हैं। दूसरे शब्दों में स्वाभाविक अधिकारों के सिद्धान्त को ऐतिहासिक आधार पर नहीं मपितु तर्कालम आधार पर स्वीकार किया जा सकता है।

इस पुच्छभूमि के आधार पर हम निम्नलिखित मानवीय अधिकारों की व्याख्या कर सकते हैं

- (१) जीवित रहने का अधिकार (Right of life)
- (२) स्वतन्त्रता का अधिकार (Right of freedom)
- (३) सम्पत्ति का अधिकार (Right of property)
- (४) भागीदारी का अधिकार (Right to the fulfilment of contracts)
- (५) शिक्षा का अधिकार (Right of education)

### जीवित रहने का अधिकार

जीवन प्रकृति की देन है और एक विचारशील समाज इस बात को स्वीकार करता है कि प्रत्येक व्यक्ति को जीवित रहने का अधिकार है। कोई भी व्यक्ति नैतिक उद्देश्य को तब तक प्राप्त नहीं कर सकता और न ही उसकी प्राप्ति का प्रयत्न कर सकता है, जब तक कि उसे यह विश्वास न हो कि उसका जीवन समाज में सुरक्षित है। यह तो सरल है कि सामाजिक कल्याण के लिए जीवन को त्याग देना संगत हो सकता है, किन्तु यह भी समभव हो सकता है, जबकि व्यक्ति का जीवन बाहरी आपत्तियों से पहले सुरक्षित रखा गया हो। समाज का यह कर्तव्य है कि सभी व्यक्तियों को बिना किसी बदलाव के सम्मदान दे। सिमुओं को ऐसी परिस्थितियों में रखना बाह्य कि उनका जीवन सुरक्षित न हो, उन्हें जीवन के अधिकार से वंचित करना है। कुछ प्रमुख समुदायों में जीवन का मुख्य नहीं होता। वास्तव में जब तक विश्व में युद्ध की प्रभावशाली रहेगी तब तक मानव समाज की पूर्वतया सम्भव तथा नैतिक स्वीकार नहीं किया जा सकता क्योंकि युद्ध में मनुष्य का मूलभूत जीवन का अधिकार धर्मित किया जाता है। दूसरे निम्नयुद्ध में मनुष्य के प्रयोग के कारण हिरोशिमा तथा नागासाकी में असंख्य सिमुओं कीर्तियों तथा पुष्पाँ का भ्रूतता से छंदार किया गया और जीवन के अधिकार की पुनर्कर प्रबहेमना की गई। इसी अधिकार में स्वास्थ्य तथा धात्रीविका प्राप्त करन के अधिकार निहित है। किन्तु ये दोनों अधिकार नैतिक होने की अपेक्षा राजनीतिक अधिकार हैं यद्यपि जीवन के अधिकार से इनका अभिन्न सम्बाध है।

## स्वतन्त्रता का अधिकार

नैतिक दृष्टि से इस अधिकार का एक संकल्प की स्वतन्त्रता है क्योंकि इस स्वतन्त्रता के बिना नैतिक उत्तरदायित्व निरर्थक सिद्ध हो जाता है। हमने यह पहले ही स्वीकार किया है कि नैतिकता में संकल्प की स्वतन्त्रता निहित है। एक प्रत्यक्ष व्यक्ति जीवन के परम संकल्प की अनुमति के लिए अपने संकल्प का प्रयोग करने में सर्वथा स्वतन्त्र होना चाहिए। ऐतिहासिक दृष्टि से स्वतन्त्रता के अधिकार को जीवन के अधिकार के पश्चात् ही स्वीकार किया गया है। उदाहरणस्वरूप मुक्त के बन्धियों का सहार करने की प्रथा का अन्त करने के पश्चात् भी वास्तव की प्रथा जारी रखी और अमरीका में वास्तव की प्रथा का अन्त करने के लिए संसद कुछ का प्रयोग करना पड़ा। आज भी पूँजीवादी समाज में दारिद्र्य आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए, अनेक विद्वान व्यक्ति भी अपनी स्वतन्त्रता बेच देते हैं। इसी प्रकार साम्यवादी राज्यों में संकल्प तथा विचार की स्वतन्त्रता का कोई मूल्य नहीं है। ऐसे समाज में व्यक्ति को एक यन्त्र के पुर्बों के समान समझा जाता है। यह तो सत्य है कि व्यक्ति को हर प्रकार की स्वतन्त्रता नहीं दी जा सकती और न ही ऐसी स्वतन्त्रता को किसी भी सम्य समाज का लक्ष्य स्वीकार किया जा सकता है। यदि सभी लोग हर प्रकार से स्वतन्त्र हो जाएँ और स्वार्थसिद्धि में ही प्रवृत्त हो जाएँ तो न वे अपने स्वार्थ को प्राप्त कर सकेंगे और न ही समाज में कोई व्यवस्था रह सकेगी। स्वतन्त्रता के अधिकार का अर्थ बहु अधिकार है जिसके द्वारा किसी व्यक्ति के जीवन का उस सोचा एक स्वतन्त्र विकास हो सके जिसमें कि सामाजिक व्यवस्था की मुरसा में बाधा न पड़े।

## सम्पत्ति का अधिकार

सम्पत्ति एवं परिग्रह (Possession) का अधिकार वह अधिकार है, जिसके अनुसार समाज के प्रत्येक व्यक्ति को निजी सम्पत्ति रखन तथा अपनी आवश्यकताओं के अनुसार उसका प्रयोग करने की स्वतन्त्रता प्राप्त होती है। वास्तव में सम्पत्ति का अधिकार भी स्वतन्त्रता के अधिकार का एक अंग है। सम्पत्ति एवं धन वास्तव में हमारी आवश्यकताओं की पूर्ति का साधन है किन्तु जब तक यह साधन उपलब्ध न हो हम नैतिक धारम्भ की प्राप्ति भी नहीं कर सकते। यदि मनुष्य का अपनी सम्पत्ति के प्रयोग का अधिकार न हो तो उसका अधिप्राय यह होता है कि उसे संकल्प की स्वतन्त्रता भी नहीं है। नैतिक दृष्टि से सम्पत्ति के अधिकार का अर्थ यह है कि इस स्वतन्त्रता को जीवन के स्वतन्त्र विकास का साधन बनाया जा सकता है। इस अधिकार का सम्बन्ध इस प्रकार जीवन के अधिकार से है। भारतीय धातार इतन में भी धन एवं सम्पत्ति को मानविक दृष्टि दारैरिक विकास तथा धार्मिक उत्थय की प्राप्ति का साधन माना गया है।

सम्पत्ति के अधिकार को सम्भवतया समाज में धारम्भ से ही स्वीकार किया गया है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि इस अधिकार का समाज में दुरुपयोग हुआ है और हो भी

रहा है। मनुष्य में सत्य की भूमि प्रगति स्वाभाविक है और जिस व्यक्ति में यह प्रवृत्ति प्राकृतिकता से अधिक उग्र रूप में उपस्थित होती है, वह सोमवध दूतों के अधिकार की धारणा करके और हर प्रकार के दूतों का शोषण करके भी सत्य का संरक्षण करता है। प्राकृतिक युग एक प्राकृतिक युग है और इस युग की सामाजिक राजनीतिक तथा नैतिक धर्म सत्य प्राकृतिक नैतिकताओं की देन है। यद्यपि पूँजीवादी राष्ट्रों में सम्पत्ति की स्वतन्त्रता है तथापि वहाँ मानव के भय का शोषण होता है। साम्यवाद सम्पत्ति के अधिकार पर प्राकृतिकता से अधिक बल देता है और पूँजीवाद के शोष को दूर करने की चेष्टा करता है। वह शोषण तथा शोषित के शरण को मिटाने की चेष्टा में सम्पत्ति को व्यक्तिगत न मानकर, राष्ट्रीय शोषित काया है और प्रत्येक व्यक्ति को उसका उपयोग करने का अधिकार देता है। किन्तु साम्यवादी समाज में न तो व्यक्ति को विचार तथा संकल्प की स्वतन्त्रता प्राप्त होती है और न ही वह अपनी इच्छा के अनुसार सम्पत्ति एवं धन का उपभोग कर सकता है। इस प्रकार सम्पत्ति का उपयोग करने में सीमित अधिकार प्राप्त करके व्यक्ति अपनी निजी स्वतन्त्रता को खो देता है। इस प्रकार की सम्पत्ति-सम्बन्धी स्वतन्त्रता भी वास्तव में स्वतन्त्रता नहीं है। प्रजातन्त्रीय देशों में निस्सन्देह सम्पत्ति की स्वतन्त्रता उपलब्ध होती है। इस स्वतन्त्रता के दुरुपयोग का अधिकार इतना नितांत प्राकृतिक है। किन्तु जो अधिकार साम्यवाद द्वारा स्वीकार किया गया है, वह नैतिक नहीं माना जा सकता। इसका अधिकार बाह्यतत्त्व द्वारा न होकर आन्तरिक प्रेरणा तथा समाज में नैतिक व्यक्ति के द्वारा ही किया जा सकता है। भारत में साम्यवादी के पट्टाधिकारितावा धारणे ने भूदान-वाक्य के नाम से जिस धर्मोपनिषद् को बताया है वह सम्पत्ति के अधिकार के दुरुपयोग को हटाने का एक सुन्दर उपाय है।

### भागीदारी का अधिकार

साम्यवादी एवं अन्य लोगों से किए गए समझौते को पूरा कराने का अधिकार, व्यक्ति तथा समाज के जीवन में विशेष महत्व रखता है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि यदि कोई व्यक्ति किसी अन्य व्यक्ति का काम करने के लिए उससे समझौता करता है तो उस व्यक्ति का जिसका कि काम किया जाना है, वह अधिकार हो जाता है कि वह इस समझौते को पूरा करे। इस अधिकार का महत्व प्राकृतिक और नैतिक युग में और भी बढ़ जाता है। अमरीकी तथा उद्योगपतियों का सहयोग नहीं हो सकता है जब दोनों ओर से उस समझौते की शर्तें यथार्थ रूप से पूरी की जाएँ, जिसके आधार पर अमरीकी बन करते हैं और उद्योगपति उसके सबसे में उन्हें प्राकृतिक सुविधाएँ देते हैं। इस अधिकार को सुरक्षित रखने के लिए प्राकृतिक प्रत्येक प्रगतिशील राज्य में अम-निर्वाणक (Labour Tribunal) नियुक्त किए जाते हैं जो उद्योगपतियों तथा अमरीकीयों के परस्पर-कलह का निर्णय करते हैं और इस बात का ध्यान रखते हैं कि दोनों पक्षों के भागीदारी-सम्बन्धी अधिकार सुरक्षित रहें। इस अधिकार के विषय में यह कह देना भी प्राकृतिक है कि वहाँ प्रत्येक

व्यक्ति को अपनी भागीदारी के अधिकार को बनाए रखने की स्वतन्त्रता है। वहाँ जनसाधारण से यह भी आशा की जाती है कि वे इस प्रकार के समझौते करें जो संगठन और विवेक के अनुसार हों। इस प्रकार भागीदारी के अधिकार का उपयोग एक उच्च रूप से विकसित समाज में ही सम्भव हो सकता है।

## शिक्षा का अधिकार

हमने अधिकारों की सूची में शिक्षा के अधिकार को अन्तिम स्थान इसलिए दिया है क्योंकि व्यवस्थित शिक्षा की प्रचाली एक अत्यन्त उत्कृष्ट समाज में ही उपस्थित हो सकती है और किसी राष्ट्र के प्रत्येक व्यक्ति के शिक्षा-सम्बन्धी अधिकार की सुरक्षा कोई सरल कार्य नहीं है। कुछ स्थितियों में तो शिक्षा को हानिकारक माना जाता है। इसमें कोई संदेह नहीं कि जब प्रत्येक व्यक्ति अन्य से समान है, जब सभी को जीवन स्वतन्त्रता सम्पत्ति तथा भागीदारी के अधिकार समान रूप से प्राप्त हैं, तो कोई कारण नहीं कि सब व्यक्तियों को शिक्षित होने का समान अवसर न दिया जाए। शिक्षित व्यक्ति का अधिकार उसके उत्तरदायित्व से इतना अनिष्ट रूप से सम्बन्धित है कि यह कहना कठिन है कि शिक्षित होना अधिकार है अथवा कर्तव्य। इसमें कोई संदेह नहीं कि शिक्षा उत्कृष्ट व्यक्ति के विकास के लिए अनिवार्य है। मानव के इस अधिकार को प्राप्त कराने में धार्मिक समय में भी अनेक कठिनाइयों का सामना करना पड़ता है। यदि कोई देश अपने देशवासियों में उच्च प्रतिष्ठित साक्षरता के मूल को भी प्राप्त कर ले तो भी यह नहीं कहा जा सकता कि उस देश के सभी व्यक्तियों को शिक्षा का अधिकार पूर्ण रूप से प्राप्त है। उसका कारण यह है कि उच्चतम स्तर की विशेष प्रकार की शिक्षा समृद्धिवादी देशों में भी जनसाधारण को देना सम्भव नहीं है। इस सम्बन्ध में केवल इतना कहा जा सकता है कि एक सुव्यवस्थित राज्य में प्रत्येक व्यक्ति के लिए, व्यक्ति से व्यक्ति सुविधाओं की प्राप्ति के लिए, अनुसूचित के विकास के साधन उपस्थित होने चाहिए।

## नागरिक तथा राजनीतिक अधिकार

नागरिक अधिकारों तथा राजनीतिक अधिकारों का हमारी दृष्टि से विशेष महत्व नहीं है, फिर भी इन अधिकारों की संक्षिप्त व्याख्या उपयोगी सिद्ध होगी। हम यह कह सकते हैं कि मुख्य नागरिक अधिकार दो हैं— (१) भागीदारी एवं समझौते की स्वतन्त्रता तथा (२) अभिप्रेत के लिए ग्यावासन प्रयोग करने का अधिकार। इन दो अधिकारों के अतिरिक्त सभाओं, समितियों आदि समुदायों की स्थापना तथा उनकी सदस्यता का अधिकार भी मुख्य नागरिक अधिकार है। वास्तव में ये सभी अधिकार भागीदारी की स्वतन्त्रता के अधिकार के अन्तर्गत हैं। भागीदारी का अधिकार इतना व्यापक है कि उसमें हर प्रकार की भागीदारी सम्मिलित हो जाती है, चाहे वह प्रायिक भागीदारी हो और चाहे विवाह जैसी सामाजिक भागीदारी। धार्मिक समाज में स्वयंसेवी नस्लियों (Voluntary

associations) को वैधानिक रूप से दिया गया है और इनका उद्देश्य सदस्यों की समस्या को हर प्रकार से सुधारना होता है। ये नागरिक अधिकार वास्तव में जीवित रहने तथा स्वतन्त्रता के दो स्वाभाविक अधिकारों में निहित माने जाने चाहिए।

प्राधुनिक प्रजातन्त्र के युग में मतदान देना तथा अधिकार का पत्र प्राप्त करने के दो मुख्य आधार राजनीतिक अधिकार माने जाते हैं। राजनीतिक अधिकार निस्सन्देह प्राधुनिक युग की रीति हैं। इनकी व्यापकता का विस्तार धीरे-धीरे हुआ है। इस सतन्त्री के प्रारम्भ में कुछ देशों में स्त्रियों को राजनीतिक अधिकार प्राप्त नहीं थे यद्यपि उन्हें नैतिक तथा सामाजिक अधिकार प्राप्त थे। किन्तु उन्हें राजनीतिक अधिकार इसलिए नहीं दिए गए थे कि उन्हें राज्य की रक्षा के लिए सदस्य होने के कर्तव्य के बोध नहीं समझा जाता था। किन्तु युद्ध की प्राधुनिक विधियों ने मनुष्य के इस बुद्धिकौशल को बख्श दिया है और प्रायः बिना के प्रत्येक देश में स्त्रियों को समान राजनीतिक अधिकार प्राप्त हैं।

हमने स्वाभाविक एवं नैतिक अधिकारों की पर्याप्त व्याख्या की है। इस विवेचन से यह स्पष्ट होता है कि मानव के सभी अधिकार समाज के निर्माण से उत्पन्न होते हैं और उनका महत्त्व भी समाज की धरोहरा से ही होता है। इन अधिकारों के निरूपण से यह प्रतीत होता है कि इनका महत्त्व किसी व्यक्ति-विशेष के परम्परागत अधिकार होने के कारण नहीं है अपितु एक मानवीय प्रावर्ध होने का कारण है। जब हम किसी अधिकार को मानवीय प्रावर्ध में निहित होने की धरोहरा व्यक्ति विशेष में निहित मान लेते हैं, तो वह अधिकार, अधिकार नहीं रहता। इसके विपरीत जब हम उसे मानवीय प्रावर्ध की उत्पत्ति स्वीकार करते हैं तो उसकी व्यापकता अधिक स्पष्ट होती है। इस विवेचन से यह प्रतीत होता है कि अधिकार का सम्बन्ध समाज से है और इसका विकास समाजों के ऐतिहासिक विकास पर निर्भर है। इस दृष्टि से नैतिक अधिकारों को स्वाभाविक अधिकार घोषित करने का उद्देश्य सामाजिक उद्देश्यों की धरोहरा व्यक्तिगत उद्देश्य को अधिक महत्त्व देना है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि अधिकार का महत्त्व व्यक्ति तथा समाज दोनों के लिए समान है। अधिकार अधिकतर व्यक्ति के हित के लिए होता है और वह व्यक्ति का ही होता है। किन्तु हमें यह नहीं भूल जाना चाहिए कि व्यक्ति का अस्तित्व पूर्वतया समाज पर निर्भर है और अधिकार पूर्वतया व्यक्ति में निहित नहीं मान जा सकते। यदि हम अधिकारों के प्रारम्भ के इतिहास पर दृष्टि डालें तो हम देखेंगे कि समाज के विकास में व्यक्तिगत अधिकारों की अस्पष्ट भावनाएँ इसलिए उत्पन्न हुई थीं क्योंकि व्यक्ति अपने-आपको जाति का सदस्य होने के नाते अधिकारी मानता था। प्राचीनतम जातियों में धार्मिकता प्राप्त करने की भावना अस्पष्ट रूप से उपस्थित दिखाई देती है और यह भावना व्यक्ति के व्यक्तित्व से उत्पन्न नहीं हुई, अपितु उसके जाति के सदस्य होने के कारण उत्पन्न हुई दिखाई देती है। समाजस्थितियों की जोड़ों से यह प्रतीत होता है कि अधिकारों की भावना की उत्पत्ति व्यक्ति के कारण नहीं है अपितु एक सामाजिक उत्पत्ति है। इस दृष्टि से हम यह कह सकते हैं कि अधिकार व्यक्ति में उपस्थित होत हुए भी वास्तव

में समाज से सम्बन्ध रखते हैं और व्यक्ति तथा समाज के धार्मिक-प्रदान का मुख्य आधार हैं। समाज व्यक्ति के अधिकारों का इसलिये स्वीकार करता है कि व्यक्ति इन अधिकारों के द्वारा आत्मविकास करके समाज के विकास में सहायक हो सकता है। व्यक्ति और समाज अन्योन्याश्रित हैं। व्यक्ति के अधिकार तभी अधिकार माने जा सकते हैं जब वह किसी समाज का सदस्य होता है। समाज तभी समाज माना जा सकता है जब उसके सदस्यों के विकास के लिए एक सामाजिक व्यवस्था के लिए व्यक्तियों को कुछ अधिकार प्राप्त होते हैं। समाज तथा व्यक्ति के इस सम्बन्ध के धारण पर ड्यूई तथा टफ्ट्स ने अधिकारों की परिभाषा इस प्रकार की है, "अधिकार व सुविधाएँ हैं, जोकि उस समाज द्वारा स्वीकार की जाती हैं, जोकि उत्तम जीवन के प्रोत्साहन के लिए अनुक्रम वातावरण बनाए रखने की धाराभूत सत्ता को अपने हाथ में रखता है।"<sup>१</sup>

उपयुक्त विवेचन का अभिप्राय यह है कि अधिकार निरपेक्ष न होकर सापेक्ष हैं। इतिहास इस बात का साक्ष्य है कि समाज समय-समय पर सामाजिक विकास के अनुसार अधिकारों की धारणा में परिवर्तित होता रहा है। यदि हम तटस्थ दृष्टि के धारकों के विकास का अध्ययन करें, तो हम इस निष्कर्ष पर पहुँचेंगे कि सामाजिक अधिकारों में भी सापेक्षता उपस्थित है। प्राचीनतम लोगों में हम अनेक ऐसी रीतियाँ मिलती हैं जो जीवन के निरपेक्ष अधिकार की भी प्रवहेलना करती हैं। कुछ प्राचीन समाजों में सिधुओं को मय-जनक परिस्थितियों में रखना बूढ़ों की हत्या करना तथा पत्नियों तथा सिधुओं के जीवन मरण के अधिकार को अपने हाथ में रखना न ही केवल रीतियाँ मानी जाती हैं, अपितु पुरुषों के मुख्य कर्तव्य स्वीकार किए जाते हैं।

इसके अतिरिक्त अधिकारों की क्रियाशीलता भी विधेय परिस्थितियों के अधीन होती है और इस प्रकार अधिकार सर्वत्र सापेक्ष प्रमाणित होते हैं। उदाहरणस्वरूप नाम रिक्ता के अधिकार तथा राजनीतिक अधिकार विधेय प्रकार की राज्य प्रणाली तथा विधेय परिस्थितियों पर निर्भर रहते हैं। नापीबारी की स्वतंत्रता का अधिकार भी जनता की नीति तथा समाज की भलाई के विरुद्ध नहीं हो सकता। एक पुरुष किसी स्त्री से विवाह का समझौता कर सकता है किन्तु यदि उस समझौते में यह धर्त हो कि उनका विवाह मधुमिसन में परिवर्तित नहीं होगा तो उन दोनों के लिए कोई भी ऐसे अधिकार नहीं रह जाते कि जिनकी रक्षा की जाए। न्यायालयों ने ऐसी परिस्थितियों में ऐसे समझौतों को अवैध घोषित किया है क्योंकि इस प्रकार के समझौते विवाह की प्रथा के विरुद्ध हैं और जनहित के विपरीत हैं। इन उदाहरणों का अभिप्राय यह है कि ये अधिकार उन रूपाधियों तथा संस्थाओं के उद्देश्यों के अन्तर्गत हैं, जिससे कि इनका व्यावहारिक संबंध रहता है।

१ "Rights are claims, recognized by society acting as ultimate authority to the maintenance of conditions favourable to the best life."  
—Ethics by Dewey and Tufts, Page 188.

अधिकारों की सापेक्षता का सामाजिक और नैतिक महत्त्व है। यह सापेक्षता हमें समाज की ओर हमारे कर्तव्यों के प्रति प्रेरित करती है। जो व्यक्ति यह मानकर बसता है कि अधिकार हमारी जन्मजात सम्पत्ति हैं और जो उन्हें निरपेक्ष मानता है, वह समाज की प्रगति के लिए भी इन अधिकारों को प्राप्त करना स्वाभाविक मानेगा। यह तो सत्य है कि अधिकारों की रक्षा बाध्यनीय है किन्तु जो समाज अधिकारों को स्वीकार करता है, हम अपने अधिकारों को उसीके विरुद्ध प्रयोग में नहीं ला सकते। यदि हम अधिकारों को सापेक्ष न मानकर लेंगे तो न तो समाज की प्रगति हो सकती है और न ही व्यक्ति का विकास सम्भव हो सकता है। हमारे अधिकार चाहे नैतिक हों चाहे नागरिक और चाहे राजनीतिक हर प्रकार के व्यावहारिक अधिकार हैं और इस दृष्टि से वे सर्वत्र सापेक्ष हैं। समाज तथा व्यक्ति के विकास में नवीन परिस्थितियाँ उत्पन्न होती रहती हैं और वे सर्वत्र नवीन अधिकारों और नवीन उत्तरदायित्व को जन्म देती रहती हैं अतः हम अधिकारों को कदापि निरपेक्ष और अपरिवर्तनशील नहीं मान सकते। एक ओर तो अधिकार सामाजिक परिस्थितियों और समाज पर आधारित हैं और दूसरी ओर उनका सम्बन्ध कर्तव्यों से है। जब समाज व्यक्ति को कुछ सुविधाएँ देता है, तो वह उम्मीद करता है कि वह व्यक्ति इन सुविधाओं का दुरुपयोग नहीं करेगा और अपने अधिकारों से ध्यान बँटाता हुआ समाज तथा अन्य व्यक्तियों के प्रति कर्तव्यपरायण रहेगा। अधिकारों की धारणा कर्तव्यों की धारणा के बिना असंगत तथा निरर्थक सिद्ध होती है। इससे पूर्व कि इन अधिकारों की प्राप्ति को स्वाभाविक बताने की चेष्टा करें, हमारे लिए यह आवश्यक हो जाता है कि हम कर्तव्यों की व्याख्या करें।



## म्यारुहा प्रथ्याय मानवीय कर्तव्यों का स्वरूप (The Nature of Human Duties)

मानवीय अधिकारों की व्याख्या करते हुए हमने यह चारणा प्रस्तुत की थी कि अधिकार इसलिए नैतिक महत्त्व रखते हैं कि उनका बिना न तो मनुष्य को स्वतन्त्रता प्राप्त हो सकती है और न वह नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी ठहराया जा सकता है। इस दृष्टिकोण का अर्थ यह है कि अधिकार मनुष्य के नैतिक उत्तरदायित्व का साधन हैं और वह उत्तरदायित्व ही उनका उद्देश्य है। जहाँ स्वतन्त्रता है, वहाँ नियमितता भी है और वहाँ अधिकार हैं वहाँ पर उत्तरदायित्व एवं कर्तव्य भी आवश्यक हैं। अधिकारों और कर्तव्यों का सम्बन्ध परस्पर इतना घनिष्ठ है कि वे अन्योन्याश्रित हैं। अधिकार-विज्ञान के सामने सबसे मुख्य प्रश्न यह उत्पन्न होता है कि हमारे लिए क्या करना उचित है अर्थात् हमारा कर्तव्य क्या है। प्रत्येक व्यक्ति निस्सन्देह अपना यह कर्तव्य समझता है कि प्रभु को अपना धर्म को ही अपनाना चाहिए। अतः वह निरन्तर धर्म का निर्वाचन करता रहता है और उसके अनुसार अपना जीवन व्यतीत करता है। ऐसा निर्वाचन करते समय जो प्रश्न हमारे सामने होता है, उसे हम इस प्रकार प्रस्तुत कर सकते हैं

‘मुझे एक पक्ष होने के नाते नहीं अपितु एक मानव तथा एक विकसित सुसंस्कृत मानव होने के नाते कैसा व्यवहार करना चाहिए? इस प्रकार के प्रश्न का उत्तर हम मानवीय कर्तव्यों के स्वरूप की व्याख्या के द्वारा ही दे सकते हैं। मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है और उसे समाज से ही अधिकार प्राप्त होते हैं। अतः यह स्पष्ट है कि उसका व्यवहार ऐसा होना चाहिए कि जिसके द्वारा वह उन अधिकारों का अनुपयोग करता हुआ अपना तथा समाज का निर्वाण विकास करे। उसका इस प्रकार का व्यवहार निस्सन्देह एक नियमित व्यवहार होना एवं उसका कर्तव्य होना। किसी भी विषय पर स्थिति में जब वह इस प्रकार का नियमित व्यवहार करता है, तो वह अपने कर्तव्य का ही पालन करता है।

कर्तव्य एवं उत्तरदायित्व की भावना उस समय प्रतिपादित होती है जब मनुष्य के लिए धर्म को मूर्च्छित रखने की समस्या उत्पन्न हो जाती है। दूसरे शब्दों में धर्म तथा उत्तरदायित्व में एक अभिन्न तथा स्वयंसिद्ध सम्बन्ध है और अतः सम्बन्ध ऐसा है कि जो बिद्वम्मानों और धर्मविदों है। अतः यह चारणा कि प्रभु की ओर धर्म का ही

धनुस्तरण करना चाहिए, एक स्वयंसेवा कारणा है जिसके लिए किसी धर्म प्रमाण की आवश्यकता नहीं। मुख्य का निर्वाचन निस्सन्देह मनुष्य का परम कर्तव्य है। इस दृष्टि से कर्तव्य का प्रसार मूर्खों के जगत् में व्याप्त है। यदि हमारे मूर्खों का जगत् ही कर्तव्यों का जगत् है तो इसका अधिप्राय यह होता है कि हम कर्तव्यों की मूर्खी बनाने के लिए मूर्खों की मूर्खी का साधन हैं। यह कर्तव्य की भारणा एक व्यापक भारणा है। हम यह जानते हैं कि कर्तव्य का सम्बन्ध हमारे व्यवहार से है और व्यवहार ही हमारा पूर्ण जीवन है। चाहे हमारा व्यवहार कमा के शत्रु में हो चाहे सत्य की खोज के क्षेत्र में और चाहे वह क्रियाशीलता में हो हर अवस्था में वह व्यवहार ही है। दूसरे छन्दों में, स्वयं छिन्न मन्दारम् के परम मुख्य मनुष्य के ज्ञातात्मक क्षिप्रारमक तथा आचारमक, निश्चित व्यवहार की अधिप्राय है और उसीका प्रेरणा देते हैं। मनुष्य का परम कर्तव्य इन्हीं उच्चतम मूर्खों की धनुस्तरण करना है और मनुष्य स्तर के मूर्खों को इनकी प्राप्ति का निमित्त बनाना है। यह परम कर्तव्य की भारणा महत्त्व तो अवश्य रखती है किन्तु नैतिक दृष्टि से यह आवश्यकता से अधिक व्यापक है। जिस दृष्टि से हम आचार-विज्ञान में कर्तव्यों की व्याख्या करना चाहते हैं वह सापेक्ष दृष्टि है। उस दृष्टि से कर्तव्य को हम वह प्रवृत्ति मान सकते हैं जिसके धनुस्तर, हम प्रत्येक व्यक्ति के अधिकारों के प्रति सादर और सम्मान रखें और मानवीय मूर्खों को मान्यता दें।

नैतिक कर्तव्य को हम नियम की भारणा से सम्बन्धित कर सकते हैं। दूसरे छन्दों में कर्तव्य उसी प्रकार मान्य है जिस प्रकार कि विज्ञान का नियम (Law) मान्य होता है। जिस प्रकार विज्ञान के द्वारा दूसरे लोगों के अधिकारों को क्षिप्रारमक रूप से तोड़ा दृढ़ किया जाता है और उनकी रक्षा की जाती है, उसी प्रकार कर्तव्य के द्वारा नैतिक अधिकारों का संरक्षण होता है। इनका अन्तर केवल इतना है कि वैधानिक कर्तव्य वैधानिक अधिकार से सम्बन्ध रखता है और नैतिक कर्तव्य नैतिक अधिकार से। इस प्रकार किसी कर्तव्य के प्रतिपादित करने का अर्थ किसी न किसी अधिकार को मान्यता देना है। यदि वह अधिकार राज्य से सम्बन्ध रखता है तो हमारा कर्तव्य वैधानिक हो जाता है और यदि वह धर्म से सम्बन्ध रखता है तो नैतिक हो जाता है। इसी प्रकार हमारा कर्तव्य व्यक्ति के प्रति भी हो सकता है और समाज के प्रति भी। नैतिक दृष्टि से कर्तव्य हर अवस्था में अधिकारों से सम्बन्धित है। अतः कर्तव्यों की व्याख्या करने से पूर्व कर्तव्यों तथा अधिकारों के सम्बन्ध पर प्रकाश डालना आवश्यक है।

कर्तव्यों तथा अधिकारों का इतना परिच्छिन्न सम्बन्ध है कि हमारे कर्तव्य अधिकारों के धनुस्तर ही होते हैं। किसी भी व्यक्ति के प्रति हमारा कर्तव्य उस व्यक्ति के अधिकार को देना है। हमारे समाज तथा संस्थाओं के प्रति कर्तव्य वे कर्तव्य हैं, जिनके द्वारा हम उनके उन अधिकारों को मान्यता देते हैं जोकि एक धर्म जीवन के लिए अतिरिक्त होते हैं। इस दृष्टि से आधारभूत कर्तव्यों को हम अधिकारों का सम्मान कह सकते हैं। इसी अर्थ में जिन सब प्रावेष्टों को कर्तव्य माना गया है, वे इसी प्रकार के कर्तव्य हैं।

कर्तव्य की यह सापेक्षता हमें इस बात पर विवश करती है कि हम कर्तव्यों की सूची अधिकारों की सूची के समुच्चय बनाएं। प्रत्येक उचित अधिकार के साथ-साथ कर्तव्य इसलिए जुड़ा रहता है कि वह कर्तव्य उस अधिकार का सम्मान होता है। उदाहरण स्वल्प यह हम जीवित रहने के अधिकार को स्वीकार करते हैं तो हमारा यह कर्तव्य हो जाता है कि हम अपने जीवन का तथा दूसरों के जीवन का सम्मान करें और ऐसे कर्म का नियोजन करें जो इस अधिकार का अनादर करता है। दूसरे शब्दों में अधिकारमय जीवन व्यतीत करना प्रत्येक मानव का जीवन-सम्बन्धी कर्तव्य हो जाता है। मनुष्य का यह कर्तव्य न ही केवल उसके व्यक्तित्व तक सीमित है। अपितु वह उसके कुटुम्ब समाज राष्ट्र तथा मानव-मात्र से सम्बन्ध रखता है। इसी प्रकार स्वतन्त्रता का अधिकार हमें इस बात पर बाध्य करता है कि हम अन्य व्यक्तियों की स्वतन्त्रता को बनाए रखने की चेष्टा करें और उनकी स्वतन्त्रता की रक्षा को अपना कर्तव्य मानें। इस दृष्टि से दूसरे व्यक्तियों को बाधे वे हमारे परिवार के व्यक्ति हों बाधे समाज के व्यक्ति हों बाधे विश्व के व्यक्ति हों अपने अधीन करना अथवा उन्हें बाधे बनाना इस कर्तव्य का विरोध करना है।

इसी प्रकार सम्पत्ति तथा स्वतन्त्र भागीदारी के अधिकारों में भी कर्तव्य निहित है। जब किसी व्यक्ति को सम्पत्ति के उपयोग करने का अधिकार दिया जाता है, तो उससे यह याचना की जाती है कि वह उसका दुरुपयोग नहीं करेगा और अपने विशेष कर्तव्यों को निभाने के लिए ही उसका प्रयोग करेगा। इसी प्रकार, जो व्यक्ति किसी अन्य व्यक्ति से समझौता करता है, उसका यह कर्तव्य हो जाता है कि वह उस समझौते के नियमों को भंग न करे। जिस व्यक्ति की सम्पत्ति का उपयोग अपने पक्षधियों के लिए दुःखमय सिद्ध होता है ऐसी सम्पत्ति के उपयोग को सार्वजनिक माना जाता है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि प्रत्येक व्यक्ति को आत्मानुभूति की प्राप्ति के लिए स्वतन्त्र भागीदारी का अधिकार दिया जाता है किन्तु इस अधिकार के साथ-साथ विधान में यह कर्तव्य भी स्वीकार किया गया है कि ऐसे समझौतों के द्वारा भागीदारी स्थापित न की जाए, जोकि सार्वजनिक दुःख के विरोधी हों। इन तथ्यों से यह प्रमाणित होता है कि अधिकारों में कर्तव्य निहित होते हैं।

अधिकारों तथा कर्तव्यों का सम्बन्ध इतना गमिष्ठ है कि प्रत्येक कर्तव्य में अधिकार निहित रहता है। कुछ लोग इस तथ्य को स्वीकार नहीं करते। इस बात में सन्देह नहीं किया जा सकता कि किसी भी समाज में कर्तव्य तो स्वीकार किए जाएं, किन्तु उन कर्तव्यों से सम्बन्धित अधिकार स्वीकार न किए जाएं। उदाहरणार्थ कोई भी ऐसा समाज नहीं होगा जिसमें काम करने का कर्तव्य तो स्वीकार किया जाए, किन्तु उसके समुच्चय उससे सम्बन्धित काम करने का अधिकार स्वीकार न किया जाए। अन्ततोयत्वा जहाँ पर इस प्रकार की असमानता एवं विषमता होती है वहाँ सामाजिक तथा राजनीतिक प्रति कुलता के कारण असमूलन रहता है। नैतिक धर्म में जो सबसे अधिक प्रयत्न हुई है, उसका

कारण अधिकारों तथा कर्तव्यों का परस्पर अन्योन्याश्रित होना ही है। नैतिक दृष्टि से यह कहा जा सकता है कि इस परस्पर-सम्बन्ध का रहस्य नैतिक समक्यता अथवा अधिकारों तथा कर्तव्यों का संतुलन बनाए रखना है। अधिकारों तथा कर्तव्यों के इस परस्पर-सम्बन्ध की व्याख्या के पश्चात् हम मुख्य कर्तव्यों की संक्षिप्त व्याख्या कर सकते हैं। कुछ नैतिक सिद्धान्तों में तो कर्तव्य को ही एकमात्र नैतिक अधिकार माना गया है। किन्तु ये कर्तव्य तथा अधिकार, दोनों समान रूपसे महत्वपूर्ण स्वीकार किए जाने चाहिए। हमने अधिकारों की व्याख्या तो ऊपर की ही है अतः यहां पर केवल कर्तव्यों की व्याख्या करना आवश्यक है।

हम कर्तव्यों की परिभाषा करते हुए सर्वप्रथम जीवन-सम्बन्धी कर्तव्य को स्पष्ट करने की चेष्टा करेंगे। जीवन का धारण करना जीवन के सम्बन्ध में सबसे उत्तम आदेश है। इस कर्तव्य का सम्बन्ध जीवन-सम्बन्धी अधिकार से है। जब मनुष्य को जीवित रहने की स्वतन्त्रता है तो उसका यह कर्तव्य हो जाता है कि वह जीवन का धारण व सम्मान करे। इस कर्तव्य को ईसाई धर्म में प्रतिपादित दस आदेशों में इस प्रकार व्यक्त किया गया है 'तुम्हें किसी जीव की हिंसा नहीं करनी चाहिए।'

यह आदेश देखने में तो निपेधात्मक प्रतीत होता है किन्तु वास्तव में वह एक विधेयात्मक कर्तव्य को अभिव्यक्त करता है। यह हमें केवल निष्क्रिय रहने के लिए ही प्रेरित नहीं करता अपितु यह हमें आदेश देता है कि हमें अपने तथा दूसरों के जीवन की रक्षा करनी चाहिए। मनुष्य के लिए न ही केवल दूसरे व्यक्तियों का संहार करना इस कर्तव्य की अवहेलना करना है अपितु आत्महत्या भी इसी नियम के अनुसार अवैधानिक तथा अनैतिक गौणित की जाती है।

इस कर्तव्य का अर्थ केवल इतना ही नहीं है कि हम किसी अन्य जीव का शारीरिक विनाश न करें अपितु इससे कुछ अधिक है। इस कर्तव्य के पालन करने में अपने जीवन की रक्षा करना तथा अपने आपको अथवा किसी अन्य जीव को शारीरिक आघात न पहुंचाना भी सम्मिलित है। जीवन के प्रति सम्मान के कर्तव्य की यदि व्याख्या की जाए, तो हमें यह स्वीकार करना पड़ेगा कि केवल शारीरिक हिंसा का ही निषेध करना पर्याप्त नहीं है। इसके विपरीत इस कर्तव्य का पालन करने का अर्थ अथवा अर्थ है कि किसी भी प्राणी की हिंसा न करना न किसी हिंसा का समर्थन करना और न किसी दूसरे व्यक्ति के द्वारा किसी प्रकार की हिंसा करवाना है। दूसरे शब्दों में पूर्ववर्ती अहिंसात्मक व्यवहार करना ही जीवन के सम्मान के कर्तव्य का पालन करना है। यदि मानव-मानव इस कर्तव्य को निभाने की पूरी चेष्टा करे, तो अनेक सांसारिक दुखों का अन्त हो सकता है और मानव-मानव सुख तथा शान्ति का जीवन व्यतीत कर सकता है। जब तक इस विश्व में युद्ध की वास्तविक स्वीकार किया जाएगा और जब तक सत्तों के





की स्वतन्त्रता के हमन न करने के कर्तव्य की पुष्टि-मान है। किन्तु इसकी विरोधता यह है कि यह हमें अन्य व्यक्तियों के चरित्र के विकास में सक्रिय योग देने की प्रेरणा देता है। जब हम किसी भी व्यक्ति के चरित्र का सम्मान करते हैं और उसके चरित्र के अनुसार उससे व्यवहार करते हैं तभी हम उसे निमित्त न मानकर स्वतन्त्र स्वीकार करते हैं। इस प्रकार की स्वीकृति एक विवेचारमय और सक्रिय प्रयत्न है।

### सम्पत्ति का सम्मान

सम्पत्ति के सम्मान का अर्थ अन्य व्यक्ति के सम्पत्ति-सम्बन्धी अधिकार को स्वीकार करना है। यह कर्तव्य भी एक निषेधात्मक कर्तव्य है क्योंकि यह हमें दूसरे व्यक्तियों की सम्पत्ति का अपहरण न करने का आदेश देता है। मुसा के दस आदेशों (Ten Commandments) में जिस आदेश पर यह कर्तव्य आधारित किया जाता है वह यह है "तुम्हें चोरी नहीं करनी चाहिए।"<sup>१</sup>

इस कर्तव्य को विषय के प्रत्येक सम्म समाज तथा धर्म में स्वीकार किया गया है। योग-वचन में इसे अस्तेय अर्थात् चोरी न करने का आध्यात्मिक अनुशासन माना गया है। आध्यात्मिक व्यक्तित्व के विकास के लिए यह आवश्यक है कि व्यक्ति मुक्त जीवन व्यतीत करे और सत्य तथा अहिंसा का पालन करे। जैन-वचन में अस्तेय का एक महाव्रत स्वीकार करता है और उसे सत्य तथा अहिंसा के सर्वोपरि आधारित मानता है। यदि अहिंसा का अर्थ किसी भी व्यक्ति को नष्ट करने और धर्म के मानसिक व सार्वभौमिक हित न पहुँचाना है, तो यह स्पष्ट है कि दूसरे की सम्पत्ति का अपहरण न करना अहिंसा का अंग है। किसी व्यक्ति की सम्पत्ति का अपहरण करना निस्सन्देह उस व्यक्ति को मानसिक तथा सार्वभौमिक हित पहुँचाना है और उसके व्यक्तित्व के विकास को अवरोध करना है। इस प्रकार सम्पत्ति-सम्बन्धी कर्तव्य पहले तीन कर्तव्यों में निस्सन्देह मिश्रित है। यह कर्तव्य हमें आदेश देता है कि हमें किसी अन्य व्यक्ति के कल्याण से सम्बन्धित ऐसी वस्तुओं को नहीं चुराना चाहिए जिनकी सम्पत्ति है, चाहे वे वस्तुएं भौतिक वस्तुएं हों चाहे समय क्वालिटी प्रायः वैसी अमूर्त वस्तुएं। इस प्रकार यह कर्तव्य अन्य व्यक्ति के चरित्र के सम्मान के कर्तव्य को भी प्रोत्साहन देता है। सम्पत्ति का न चुराना का आदेश केवल चोरी की निन्दा ही नहीं करता अपितु इसमें कुछ अधिक आदेश देता है। इसके अनुसार, हमें न ही केवल अन्य व्यक्तियों की सम्पत्ति का सम्मान रखना अपना कर्तव्य समझना चाहिए, अपितु अपनी तथा अन्य व्यक्तियों की सम्पत्ति के उपयोग को निम्ननीय मानना चाहिए। इस प्रकार यह कर्तव्य हमें सदैव प्रयत्नशील होने का आदेश देता है और हर प्रकार की प्रकृतिक वस्तु को निम्ननीय मानित करता है।

आधुनिक युग में इस कर्तव्य के पालन करने की आवश्यकता है। इसमें

कोई संदेह नहीं कि इस समय विश्व के प्रत्येक देश में तथा प्रत्येक राज्य में जनसाधारण का अपनी सम्पत्ति के प्रयोग करने का अधिकार प्राप्त है और प्रत्येक नागरिक से यह पाठा की जाती है कि वह सम्पत्ति-सम्बन्धी कर्तव्य का पालन करेगा किन्तु फिर भी प्राथमिक सुसंस्कृत मानव यह नहीं कह सकता कि आज विश्व में सम्पत्ति का दुरुपयोग नहीं हो रहा। वैसाकि हमने ऊपर बताया है, सम्पत्ति-सम्बन्धी कर्तव्य का धर्म केवल जोरी करना ही नहीं अपितु सम्पत्ति के दुरुपयोग का घन्टा करना भी है। यह एक खेद की बात है कि उत्कृष्ट से उत्कृष्ट सम्पन्न राष्ट्रों में भी इस समय सम्पत्ति का दुरुपयोग होता है और उस दुरुपयोग की रोकथाम नहीं की जाती। आज जबकि विश्व एक कुटुम्ब हो गया है और जब विश्व के सभी राष्ट्र उस कुटुम्ब के सदस्य हैं इस व्यवस्था में धार्मिक विधमता का होना यह प्रमाणित करता है कि विश्व के कुछ राष्ट्र सम्पत्ति का दुरुपयोग करते हैं और अपने कर्तव्य की अवहेलना करते हैं। हमरीका जैसे समूह राष्ट्र में अस्वस्थ माना में धन्य जमा दिया जाता है, जबकि भारत तथा अन्य पिछड़े हुए राष्ट्रों में भूख की समस्या का समाधान नहीं हो पाया। अन्तर्राष्ट्रीय जाय-समिति ओकि समुक्त राष्ट्रसंघ की एक शाखा है, ऐसी समस्याओं को सुलभान का प्रयत्न अवश्य कर रही है किन्तु फिर भी विशेषकर उन पश्चिमीय राष्ट्रों के लिए, ओकि ईसाई धर्म कसिद्धान्तों को स्वीकार करते हैं यह आवश्यक है कि वे मुझ के इस धारण की ओर ध्यान दें और विश्व में स्वामी शान्ति मुझ तथा समुक्ति स्थापित करने के लिए, अस्वस्थ के मानवीय कर्तव्य का दृढ़ता से पालन करें। अतः इस कर्तव्य के पालन करने का जितना महत्त्व प्राथमिक पुत्र न है, वह सम्भवतया ऐतिहासिक दृष्टि से पहलू कयापि नहीं बा। इसका एक कारण यह भी है कि आज के युग में जनसंख्या पराकाष्ठा पर पहुँच चुकी है और यदि सम्पत्ति के उत्पादन तथा वितरण की ओर पर्याप्त ध्यान न दिया गया तो सम्भवतया मानव-संसार अस्त व्यस्त हो जाएगा। समाज की व्यवस्था को बनाए रखना भी एक मानवीय कर्तव्य है। अतः धन हम इस कर्तव्य की व्याख्या करेंगे।

### सामाजिक व्यवस्था के प्रति सम्मान

संस्था एवं सामाजिक व्यवस्था के प्रति सम्मान रखने का कर्तव्य समाज तथा व्यक्ति दोनों के अस्तित्व के लिए आवश्यक ही नहीं अपितु अनिवार्य है। मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है और उसके सभी अधिकार उसे समाज का सदस्य होने के जाते ही प्राप्त हैं। अतः वह समाज ओकि उसके अधिकारों का जनक है तथा रक्षक है, व्यक्ति से पाठा रखता है कि वह सामाजिक संस्था के संरक्षण को अपना मुख्य कर्तव्य समझना। समाज के प्रति बाहर एक सम्मान की भावना यह आवश्यक है, ओकि व्यक्ति को परम्परागत प्रथाओं को भंग करने से रोकती है। बाहू के परम्पराएं समाज की इकाई कुटुम्ब के सम्बन्ध रखती हैं। बाहू के सम्बन्ध से सम्बन्ध रखती हैं तथा राज्य एवं राष्ट्र की संस्था से सम्बन्ध रखती हैं। जनमानस युग में तो यह मानवीय कर्तव्य मनुक्त राष्ट्रसंघ



जैसी अन्तर्राष्ट्रीय संस्थाओं में भी सम्मिलित रहता है और हमें यह धारणा देता है कि हम विश्व का ही अपना कुटुम्ब समझें। भारतीय क्षत्रियों ने बहुत-बहुत मानव-समाज के सम्मान को धन्य माना था और यह धारणा की थी

“उदारचरितानां तु वसुधैव कुटुम्बकम्।”

अर्थात् “उदार चरित्रवाले व्यक्तियों के लिए सम्पूर्ण पृथ्वी कुटुम्ब ही है।

प्रथम दृष्टिपात से सम्भवतया ऐसा प्रतीत हो सकता है कि यह मानवीय कर्तव्य प्राक्क व्यक्ति को समाज का एक धर्म-मान मानकर व्यक्तिगत हित को सामाजिक हित पर बलिदान करने का आग्रह देता है। प्राचीन सम्प्रदाय में सम्मिलित रहता है। प्राचीनकाल में नैतिकता का सर्व समाज के प्रति रिवाजों में प्रचलित माना रहता था। व्यक्तिगत संकल्प की स्वतन्त्रता का हनन करना और कड़िबारी परम्पराओं को ईश्वरीय धारणा मानना था। किन्तु धार्मिक युग में जबकि साम्प्रदायिक तथा कड़िबारी सामाजिक नैतिकता के स्थापन पर वैयक्तिक सर्वात्मिक नैतिकता को घेरे मानकर, प्रत्येक व्यक्ति के संकल्प की स्वतन्त्रता को स्वीकार किया जाता है। सामाजिक परम्पराओं को कड़िबारी प्रथाओं को सम्मान देना सर्वथा असंगत प्रतीत होता है। किन्तु यदि हम इन समस्या पर गम्भीर चिन्तन करें, तो हम इस निष्कर्ष पर पहुँचेंगे कि जिस प्रकार वर्तमान परिस्थितियाँ सम्पत्ति के सम्मान के कर्तव्य को विधाय महत्त्व देती हैं उसी प्रकार युग-धर्म हमें स्वस्था के सम्मान के कर्तव्य का निरन्तर पालन करने की प्रेरणा देता है।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि धार्मिक युग में मनुष्य व्यक्तिगत रूप से पहले की अपेक्षा अधिक स्वतन्त्र है और वह अपने ही संकल्प द्वारा नैतिकता का अनुसरण करता है न कि धर्मविश्वास से प्रेरित होकर। किन्तु इसका अन्तिम फल यह नहीं कि वह मात्र कुटुम्ब सम्प्रदाय राष्ट्र तथा अन्तर्राष्ट्रीय समाज का अभिन्न धर्म नहीं रहा। इसका विपरीत जैसा कि हमने ऊपर उल्लेख किया है वर्तमान समय में विश्व निःसन्देह एक कुटुम्ब बन गया है। वैज्ञानिक उन्नति तथा आधुनिकता के तीव्रतम आविष्कारों के कारण आज हम कुछ ही क्षणों में विश्व के एक कोने से दूसरे कोने तक सम्पर्क स्थापित कर सकते हैं। प्राक्क राजनीतिक तथा सामाजिक दृष्टि में भी कोई भी विश्व की भटना ऐसी नहीं है, जिसका सम्बन्ध केवल एक राष्ट्र अथवा देश से ही हो। यही कारण है कि पिछले दो महा-युद्धों में प्राण तथा सम्पत्ति की हानि विश्व के एक या दो राष्ट्रों तक ही सीमित नहीं रही अपितु यह हानि मानव-मात्र की हानि प्रमाणित हुई है। ऐसी अवस्था में जबकि एक राष्ट्र की उन्नति तथा अवनति का सर्व विश्व की उन्नति तथा अवनति है, विश्व को एक कुटुम्ब स्वीकार करने की आवश्यकता और भी बढ़ जाती है। यही कारण है कि पिछले विरामयुद्ध में जितनी अधिक अयकरता और जितनी अधिक मानवीय क्षति उपस्थित हुई उतनी ही अधिक तीव्र और उग्र प्रेरणा ने विश्व के नेताओं को अन्तर्राष्ट्रीय संस्था स्थापित करने और मानव-मात्र की सुरक्षा करने के लिए प्रेरित किया। अतः यह मान परिस्थितियाँ हम बाध्य करती हैं कि हम सामाजिक व्यवस्था के प्रति सम्मान रखने

के कर्तव्य को पूर्णतया निभाए। इस कर्तव्य का पालन करने के लिए सर्वोत्तम नियम यह है कि कुटुम्ब के हित को व्यक्तिगत हित की अपेक्षा समुदाय के हित को कौटुम्बिक हित की अपेक्षा राष्ट्रीय हित को समुदाय के हित की अपेक्षा और अन्तर्राष्ट्रीय हित को राष्ट्र विशेष के हित की अपेक्षा अधिक श्रेष्ठ समझ जाए। हम इस नियम की व्याख्या ठो प्राये चसकर करेंगे यहाँ केवल इतना कह देना पर्याप्त है कि सामाजिक व्यवस्था को सुपक्षित रखने का कर्तव्य प्रायः ही एक महत्वपूर्ण कर्तव्य है।

### सत्य के प्रति सम्मान

धर्मी ठक हमने बिचने कर्तव्यों की व्याख्या की है वे सभी ठोस तत्त्वों से और ठोस जीवन से सम्बन्ध रखते हैं। किन्तु सत्य के प्रति सम्मान रखने का कर्तव्य प्रथम दृष्टि से एक प्रमूर्त तत्त्व से सम्बन्धित प्रतीत होता है क्योंकि सत्य को प्रायः एक तत्वात्मक धारणा ही माना जाता है। किन्तु बोझा-सा चिन्तन करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि सत्य न ही केवल एक तत्वात्मक धारणा है अपितु यह एक ऐसी नैतिक क्रियाशीलता है जो व्यक्ति तथा समाज के विकास के लिए प्राथम्यक ही नहीं अपितु अनिवार्य है। इस लिए भारतीय दर्शन में सत्य और सद्बिद्या को साथ लिया जाता है और उनके प्राचरण को धारमानुभूति और सामाजिक कल्याण का एकमात्र साधन स्वीकार किया जाता है। पश्चिमीय प्राचार-विज्ञान में भी सत्य के सम्मान का धर्म सत्य की व्यवहार का प्राचार मानता है। इस कर्तव्य को निम्नलिखित बार्मिक धारण से सम्बद्ध किया जाता है 'तुम्हें झूठ नहीं बोलना चाहिए।' साधारणतया यह कहा जा सकता है कि यह धारण एक निपे धात्मक धारण है। किन्तु वास्तव में यह हमें क्रियाशीलता के लिए प्रेरित करता है और सत्यपरायण जीवन व्यतीत करण का धारण देता है। इस धारण का धर्म यह है कि हमें अपने बचनों के अनुसार ही व्यवहार करना चाहिए उदाहरणस्वरूप हमें अपनी प्रतिज्ञाएँ मियानी चाहिए और उन समझौतों का पालन करना चाहिए, जोकि हमने स्वयं अपने संकल्प के द्वारा अन्य व्यक्तियों से किए हैं। इसी प्रकार इस कर्तव्य का धर्म यह भी है कि हमारे बिचार तथा हमारे धर्मों में अन्तर नहीं होना चाहिए।

जो व्यक्ति अपने जीवन को सत्य के प्राचार पर बनाता है, उसे व्यावहारिक कठिनाइयों का सामना धन्य करना पड़ता है किन्तु इसका परिणाम यह नहीं कि सत्यपरायण व्यक्ति जीवन में सफल नहीं होता। महात्मा गांधी के जीवन-परिच से हमें इस बात की प्रेरणा मिलती है कि हम जीवन के प्रत्येक स्तर पर, सत्य पर चमके हुए सफलता प्राप्त कर सकते हैं। गांधीजी का जीवन निस्सन्देह एक सत्य का प्रयोग था। उन्होंने सत्य के कर्तव्य को न ही केवल व्यक्तिगत और व्यक्तिगत-सम्बन्धी जीवन में अपनाया अपितु राजनीतिक जीवन में भी उसका प्रयोग किया। उनके जीवन से यह प्रमाणित होता है कि धर्म में सत्य की ही विजय होती है। संस्कृत भाषा में लिखा है,

१ "Thou shalt not lie."

“सत्यमेव जयते” अर्थात् ‘सत्य की ही विजय होती है। भारतीय राज्यपद्धति में जो प्रसोक-संस्थान का बिह्व है, उसके नीचे यही महावाक्य (सत्यमेव जयते) प्रकट किया गया है। इसका अभिप्राय यह है कि भारत प्रायः भी राजनीति में सत्य-सम्बन्धी कर्तव्य को सर्वश्रेष्ठ मानता है। यद्यपि राजनीति में प्रायः सत्य का प्राथम्य दिया जाता है, तथापि यदि हम ऐतिहासिक घटनाओं का निष्पक्ष विश्लेषण करें, तो हम इस निष्कर्ष पर पहुँचेंगे कि जब-जब सत्य को किसी शासक द्वारा दुष्टता से अपनाया गया है, तब तब कुल और समुद्र का राज्य दुष्टा है। सहस्रों वर्षों के पश्चात् भी रामराज्य को इसलिए प्रार्थना स्वीकार किया जाता है कि रामराज ने सत्य की निष्ठा को अपनाया। प्रसोक महान का नाम इतिहास में इसलिए धमर हो गया कि उसने सत्य और सद्बुद्धि को अपनाकर प्रजा के मन पर राज्य किया। इससे यह प्रमाणित होता है कि सत्यनिष्ठ राजनीति न ही केवल सफल होती है अपितु एक धरम प्रदायक बन जाती है। प्रत्येक सत्य के कर्तव्य का पालन करना सबसे अधिक महत्त्व रखता है। उसका कारण यह है कि सत्य पर धननेवाला व्यक्ति सबैक सम्मानना से प्रेरित होता है और निर्भयता से सच्चा पार का प्रचारण करता है।

### प्रगति के प्रति सम्मान

प्रगति के प्रति सम्मान का अर्थ विश्व-मात्र के विकास में सक्रिय सहयोग देने का कर्तव्य है। इस कर्तव्य का उद्देश्य यह है कि हम स्वार्थ का त्याग करके सार्वजनिक सेवा को अपनाएं। ऐसा करने के लिए यह आवश्यक है कि हम अपने सामाजिक, धार्मिक तथा राजनीतिक कर्तव्यों का हृदय से पालन करें। जब प्रत्येक व्यक्ति अपने-अपने क्षेत्र में यथाशक्ति अपने कर्तव्य का पालन करेगा, तभी सार्वजनिक विकास की तथा समस्त विश्व की प्रगति सम्भव हो सकती है। यह मानवीय कर्तव्य निम्नलिखित धार्मिक आदेश पर आधारित है, “तुम्हें अपने विशेष क्षेत्र में सबैक सहृदय सकारणता सम्पूर्ण शक्ति तथा सम्पूर्ण मन से परिश्रम करना चाहिए।” यह धार्मिक आदेश भगवद्गीता में भी प्रतिपादित है। जब व्यक्ति अपने इस कर्तव्य को भूल जाता है, तो वह धर्मसंकट में पड़ जाता है। जब धर्म प्रगति के प्रति कर्तव्य की धनहेसना करके धर्मसंकट में पड़ जाता है और जब वह मुख्यतः से धनकर सम्पादी बनने की इच्छा प्रकट करता है, तो श्री कृष्ण उसे इस कामरता से बचने का उपदेश देते हैं और उसे बतलाते हैं कि अपने क्षेत्र में निरन्तर सक्रिय रहना और कर्तव्य के लिए जीवन तक बलिदान दे देना धर्मस्वरूप है। भगवद्गीता में इस कर्तव्य को निम्नलिखित रूप से परिभाषित किया गया है

‘स्वधर्मं निजमं धेयं परधर्मो भयावहः’।

अर्थात् ‘अपने क्षेत्र में कर्तव्य का पालन करते हुए मृत्यु को प्राप्त हो जाना भयंकर है और

१ “Thou shalt labour within thy particular province, with all thy heart and with all thy soul and with all thy strength and with all thy mind.”

किसी अन्य व्यक्ति के धर्म में हस्तक्षेप करना असंगत है। अपने कर्तव्य पर ब्याप्तित बलता और सक्रिय रहना इसलिए आवश्यक माना गया है कि सार्वजनिक उत्पत्ति से ही संसार में सुख का साम्राज्य स्थापित होता है और यह साम्राज्य ही धर्म तथा नैतिकता का उद्देश्य होता है। यही कारण है कि जनसेवा को प्रत्येक धर्म में उच्चतम स्थान दिया गया है और माणवीय प्रेम को ही ईश्वरीय प्रेम माना गया है। यहां धनु वेन धारम की कथा का संक्षिप्त उल्लेख करना अनुचित न होना। कहा जाता है कि धनु वेन धारम, जिसने कि अपना समस्त जीवन जनसेवा में लगा दिया था एक बार सहसा पाणि को जमा और उसने अपने कंधे में एक दिव्य प्रकाश देखा। वह प्रकाश एक देवता के कारण था, जोकि धनु के कंधे में बैठा हुआ एक स्वर्ण पुस्तक में कुछ लिख रहा था। धनु ने उस देवता के निकट जाकर पूछा 'तुम इस पुस्तक में क्या लिख रहे हो?' देवता ने उत्तर दिया कि वह उस पुस्तक में उन व्यक्तियों के नाम लिख रहा है जो ईश्वर से प्रेम करते हैं। धनु ने उस देवता से प्रार्थना की कि कृपया मेरा नाम उन व्यक्तियों की सूची में लिख दीजिए जो मनुष्यों से प्रेम करते हैं। दूसरे दिन जब वह देवता धनु के धारम के कंधे में प्रविष्ट हुआ तो उसने उन व्यक्तियों की सूची दिखाई जो ईश्वर को प्रेम के धर्मात्मी को ईश्वर प्रेम करता था। धनु यह देखकर हर्षित हुआ कि उस सूची में उसका नाम सर्वोपरि था। इस कथा का धर्मप्राप्त यह है कि जनसेवा ही ईश्वर-प्राप्तता है। इसलिए कहा गया है कि धर्म ही परापूर्व पुत्र है। इसी दृष्टि को धर्मो के कवि कोलरिज (Coleridge) ने अपनी कृति 'द राइन ग्रांड ऐडिण्ट मैरीनर' में निम्नलिखित रूप में अभिव्यक्त किया है

'वही व्यक्ति सर्वोत्तम रूप से ईश्वर की प्रार्थना करता है, जो मनुष्यों पशुओं तथा पक्षियों से अनिष्ट प्रेम रखता है।' भारतीय दृष्टिकोण से भी प्राणी-मात्र से प्रेम करना ईश्वर भक्ति का प्राथमिक अंग माना गया है। हिन्दी के एक विख्यात कवि ने परमार्थ की सराहना करते हुए लिखा है

'बुद्ध कबहुं नहि कम मल्ले नवी न संखे नीर।

परमार्थ के कारणे सन्तन बरा सरीर॥

भारतीय दृष्टिकोण से वही व्यक्ति संत अथवा साधु है जो गिरमिर परमार्थ में लीन रहता है।

अनेक पश्चिमीय विद्वान भारतीय दर्शन का इसलिए अनैतिक कहते हैं कि उसमें प्रत्येक व्यक्ति को वैराग्य का अनुसरण करके व्यक्तिगत जीवन प्राप्त करने की प्रेरणा मिलती है। किन्तु भारतीय दर्शन कदापि स्वार्थ को परमार्थ की प्रेरणा अष्ट नहीं मानता। अद्वैत वेदान्त के अनुसार भी मुक्त आत्मा उस समय तक वास्तविक सान्निध्य प्राप्त नहीं करता जब तक कि वह अपने प्रपत्नों के द्वारा अन्य सभी व्यक्तियों को मुक्त कराने में

१ "He prayeth well who loveth well  
Both man and bird and beast."

सफल नहीं होता। इसी प्रकार बीड़-दशन के अनुसार भी मुख्य धारणा समस्त मानव समाज की मुक्ति की जपटा करता रहता है। भगवद्गीता में स्वार्थी और संकीर्ण दृष्टि-कोणवाला व्यक्ति को धातुरी सम्पत्तिवाला व्यक्ति कहा गया है। इसके विपरीत ईश्वरी सम्पत्तिवाला व्यक्ति बही है जो अम्य मार्गों की प्रगति से धानगित हाता है। भारतीय संस्कृति के अनुसार, प्रत्येक सत्त्व भक्त के लिए ईश्वर-पारायना के अन्त में निम्नलिखित प्रार्थना करना आवश्यक माना गया है

“सर्वे भवन्तु मुक्तिम सर्वे सन्तु निरामया।

सर्वे भग्यानि पश्यन्तु मा कश्चिद्दुःखभाग्यवत्॥

अर्थात् ‘हे ईश्वर! सभी खोय सुखी हों सभी पापरहित हों सभी धानम्-अगल प्राप्त करें, किसी भी व्यक्ति को किसी भी प्रकार का दुःख प्राप्त न हो। इस प्रकार के दृष्टिकोण वाला भारतीय दशन कदापि अमानवीय और अनैतिक नहीं हो सकता। पश्चिमीय तथा भारतीय नैतिक दृष्टिकोण के उपर्युक्त तुलनात्मक अध्ययन से यह प्रमाणित हाता है कि पूर्व तथा पश्चिम में प्रगति के सम्मान के कर्तव्य को एक महत्त्वपूर्ण कर्तव्य स्वीकार किया गया है और उच्चतम नैतिकता को विद्युत मानववाद पर आधारित माना गया है।

अगर ही यह कर्तव्यों की व्याख्या आधार-विज्ञान में विशेषकर पश्चिमीय दृष्टि कोण से इसलिये महत्त्व रखती है कि मानवीय जीवन अपूर्ण और सापेक्ष है और इस जीवन की सफलता इसीमें है कि व्यक्ति अपनी परिस्थितियों के अनुसार अपने कर्तव्य का पालन करे और यथासम्भव अपने-आपको और समाज को उस आदर्श की ओर अग्रसर करे, जोकि जीवन का परम सत्य माना गया है। आधार का सिद्धान्त चाहे पश्चिमीय हो चाहे पूर्वीय चाहे सापेक्ष हो चाहे निरपेक्ष हर अवस्था में कर्तव्य को ही परम मूल्य की प्राप्ति का एकमात्र साधन मानता है। किन्तु हमन कांट के कर्तव्य के सिद्धान्त की प्रालोचना करते हुए यह कहा या कि प्रत्येक मूल्य कर्तव्य एक अमूर्त धारणा ही सिद्ध होता है। हम कर्तव्य को कदापि निरपेक्ष नहीं मान सकते। जब कांट कर्तव्य को निरपेक्ष बनाने की जपटा करता है, तभी यह हमें एक बिना सामग्री का आकार प्रस्तुत करता है। कांट इस बात को मूल जाता है कि कर्तव्य का सम्बन्ध ठोस जीवन ॥ है और ठोस जीवन सर्वत्र सापेक्ष होता है। इसमें कोई संभाव नहीं कि मनुष्य की अपेक्षा इसीमें है कि वह समय और स्थान को सापेक्षताभा में परे जाकर एने आदर्श की कल्पना कर सकता है जोकि पूर्व है। किन्तु इस पुष्टता की प्राप्ति का साधन निस्सन्देह हमारा व्यावहारिक जीवन है, जो सर्वत्र सापेक्ष और अपूर्ण रहता है। इसका अन्तिमार्थ यह भी कि पूर्णता और निरपेक्षता अस्तना-भाष है। इसके विपरीत हम यह कह सकते हैं कि मनुष्य जैसे विचार क्षीम प्राणी के द्वारा पुष्टता को जीवन का सत्य स्वीकार किया जाता स्वयं उच्च धारणा की वास्तविकता का प्रमाण है।

पश्चिमीय आधार-विज्ञान यह मानकर चलता है कि आदर्श सर्वत्र अत्राप्य और व्यावहारिक जीवन में परे रहता है और भारतीय अगल आदर्श का प्राप्य और जीवन में

वास्तविक रूप से अनुसूत किए जानेवाला तत्त्व मानता है। पश्चिमीय दर्शन कर्तव्य को इसलिए महत्व देता है कि कर्तव्य हमें धार्षर्ष की ओर प्रवृत्त करता है और इसी कारण वही हमारे जीवन का श्रेष्ठतम स्तर है। किन्तु भारतीय दर्शन कर्तव्य को इसलिए महत्व देता है कि कर्तव्य का निमाणा ही एकमात्र ऐसा अनुशासन है जो मनुष्य को परम धर्म की ओर ले जाता है और अन्त में उसका अनुभव कराता है। अतः दोनों प्रवस्थाओं में कर्तव्य का पालन करना नैतिक स्वीकार किया जाता है। इसके अतिरिक्त कर्तव्य का सामाजिक जीवन से अनिच्छित सम्बन्ध है क्योंकि समाज की उपस्थिति में ही अधिकार और कर्तव्य की समस्या खड़ी होती है। यदि समाज न हो तो अधिकार कर्तव्य और अधिकार निरर्थक प्रमाणित हो जाएँ। उदाहरणस्वरूप सम्पत्ति का अधिकार तथा कर्तव्य सभी महत्व रखता है जब एक से अधिक व्यक्ति सम्पत्ति से सम्बन्धित हों। स्वतन्त्रता-सम्बन्धी अधिकार भी सभी महत्व रखता है जब व्यक्ति समाज में रहता हो और स्वतन्त्रता को समाज के विकास के लिए आवश्यक मानता हो। जहाँ तक जीवन-सम्बन्धी अधिकार तथा कर्तव्य का सम्बन्ध है, यह कहा जा सकता है कि मानव-समाज की अनुपस्थिति में भी इनका महत्व रहता है। यही कारण है कि भारतीय धार्मिक-नीमाणा ने अहिंसा को परम धर्म माना है। हम यह कल्पना नहीं कर सकते कि यदि कोई व्यक्ति निर्जन वन में एकाकी रहता हो और वह सर्वथा नैतिकता से मुक्त हो। ऐसे व्यक्ति के लिए सम्पत्ति के सम्मान के कर्तव्य की मने ही आवश्यकता न हो और न ही अन्य व्यक्तियों की स्वतन्त्रता के प्रति कर्तव्य की आवश्यकता हो किन्तु हम यह नहीं कह सकते कि वह समाज की अनुपस्थिति में जीवन-सम्बन्धी कर्तव्य से भी मुक्त है। उस वन में रहनेवाले अन्य प्राणियों के प्रति और विशेषकर अहिंसक प्राणियों के प्रति एक सामान्य मनुष्य होने के नाते, जीवन के कर्तव्य की प्रवृत्ति नहीं कर सकता। इस दृष्टि से हम कह सकते हैं कि एक विचारशील प्राणी में जीवन-सम्बन्धी कर्तव्य निरपेक्ष रूप से उपस्थित रहता है।

हम यह जानते हैं कि जब से मनुष्य सम्बद्ध हुआ है एवं जब से मनुष्य मनुष्य कह सारा है तब से ही वह समाज का एक अविच्छिन्न अंग रहा है। एकाकी मनुष्य की धारणा निरुपयोगी कल्पना-मात्र है। अतः कर्तव्यों का महत्व नैतिक और सामाजिक दृष्टि से कदापि कम नहीं हो सकता। कर्तव्यों का सम्बन्ध अधिकारों की भांति सामाजिक संस्थाओं से रहता है और वे सामाजिक विकास में सहायक होने के कारण मुख्य रखते हैं। कर्तव्यों की विशेषता जीवन के दो मुख्य अंगों से है और वे दो मुख्य अंग निम्नलिखित हैं

(१) जीवन का धार्मिक अंग

(२) जीवन का सामाजिक अंग।

धार्मिक दृष्टि से मनुष्य के सम्पत्ति-सम्बन्धी अधिकार और कर्तव्य विशेष महत्व रखते हैं और सामाजिक दृष्टि से मनुष्य के कुटुम्ब तथा समाज-सम्बन्धी अधिकार और कर्तव्य विशेष महत्व रखते हैं। हम इस अध्याय को समाप्त करने से पूर्व मनुष्य के सामाजिक अधिकारों और कर्तव्यों की व्याख्या करेंगे। जहाँ तक अधिकारों और

कर्तव्यों के सामाजिक ग्रंथ का प्रश्न है उसकी हम प्रागे चलकर विस्तृत रूप से व्याख्या करेंगे। अधिकारों तथा कर्तव्यों का प्राथमिक दृष्टिकोण प्राथमिक युग में एक विशेष महत्त्व रखता है, क्योंकि इस युग को हम निस्सन्देह प्राथमिक युग कह सकते हैं। प्रायः हमारी सम्मता एक प्रकार की प्राथम्य-सम्मता बन गई है और हमारे जीवन का प्रत्येक प्रेम प्राथमिक समस्याओं से पूर्णतया प्रभावित होता है। इसके प्रतिरिक्त यदि हम नैतिक जीवन को भी प्राथमिक जीवन से प्राथमिक सम्बन्ध समझें तब भी प्राथमिक अधिकारों और कर्तव्यों की प्रवृत्तिना इसलिए नहीं की जा सकती कि इनके बिना न तो हम उस शरीर को दृष्टि पुष्ट रख सकते हैं, जिसके माध्यम से हम नैतिक जीवन में क्रियाशील हो सकते हैं और न ही हम शरीरता से दूरस्थ रहकर वह मानसिक सन्तुलन रख सकते हैं जिसके बिना नैतिक जीवन कदापि सम्भव नहीं हो सकता। हमने भारतीय प्राचार-मीमांसा की संक्षिप्त व्याख्या करते हुए भी यह बताया था कि धर्म को पुण्यार्थों के क्रम में इसलिए प्रथम स्थान दिया गया है कि इसकी प्राप्ति के बिना हम धर्माचरण की कल्पना नहीं कर सकते। पश्चिमीय प्राचार-मीमांसा भी इस तथ्य को स्वीकार करती है विशेषकर प्राथमिक परिस्थितियों हमारे प्राथमिक जीवन को संस्कृति का अनिवार्य प्रेम बनाए हुए है। परन्तु हमने इस दृष्टिकोण की व्याख्या करते हुए लिखा है 'प्राथमिक जीवन की नैतिकता पर जो बल दिया गया है, वह पिछली धर्मशास्त्री के नैतिक चिन्तन का एक विशेष सक्षम है—एक ओर तो प्राथमिक क्रियाशीलता का इतना विपुल विकास हुआ कि उसकी प्रवृत्ति में मानवीय जीवन के अन्य धर्मों का विकास उल्लिख्य-मात्र भी नहीं है। उत्पादन की विधियों में प्रगति हुई एवं जन के कल्पनाशील संघर्ष ने मानवीय धर्मों के क्रम में सम्पत्ति-सम्बन्धी मूल्यों को विशेष उत्कृष्ट स्थान दे दिया है। दूसरी ओर उत्पादन की नवीन विधियों तथा उन विधियों से उत्पन्न पूँजीवादी व्यवस्था के विकास में विस्तार प्राप्त तथा सम्पत्ति-सम्बन्धी अधिकारों की ऐसी समस्याओं को जन्म दिया है, जो संघर्षा नवीन हैं।' अतः हमारे लिए यह आवश्यक हो जाता है कि हम नैतिकता के प्राथमिक जीवन-सम्बन्धी प्रेम

- १ "Emphasis upon the ethics of the economic life is the outstanding characteristic of the moral thinking of the last half century...there has been, on the one hand, an enormous development of economic activity out of all proportion to the growth of the other sides of human life. The tremendous speeding up of the processes of production, the unheard of accumulation of wealth have inevitably resulted in giving the values of wealth a privileged position in the scale of human goods. On the other hand the novel methods of production, and the development of the capitalistic system which they necessitated,... have led to entirely new problems of distributive justice and of property rights."

सम्पत्ति के अधिकार के नैतिक आधार के सम्बन्ध में धनक सिद्धान्त प्रस्तुत किए गए हैं। उनमें से सबसे अधिक विकसित सिद्धान्त धन-सिद्धान्त (Labour theory) कहलाता है। इस सिद्धान्त के अनुसार, मनुष्य का धन ही उपयोगी वस्तुओं के उत्पादन का एकमात्र आधार है। प्रकृति द्वारा जो कच्ची वस्तुएं हम प्राप्त होती हैं, उनको मानवीय उपमाय के लिए उपसम्भ करने का साधन धन है। जब एक छाटा-सा सिंधु बी छड़क के पड़ से पत्थर फेंककर, घास के फूस को प्राप्त करता है और उसे अपनी सम्पत्ति घोषित करता है तो यह वास्तव में सम्पत्ति के धन-सिद्धान्त को पुष्ट करता है। विकसित पश्चिमीय दार्शनिक जॉन लॉक ने इस सिद्धान्त का निम्नलिखित शब्दों में प्रतिपादित किया है, 'प्राचीन परिस्थितियों के अनुसार, मनुष्य उन वस्तुओं पर अपने धन के द्वारा सम्पत्ति का अधिकार प्राप्त कर सकता है जो किसी अन्य व्यक्ति की सम्पत्ति नहीं है।'

सम्पत्ति के अधिकार के धन-सिद्धान्त को धनक विचारकों ने स्वीकार किया है। व्यक्तिवादी विचारक तथा समाजवादी विचारक दोनों इसे स्वीकार करते हैं। व्यक्तिवादी इस सिद्धान्त को अपनाकर व्यक्ति के सम्पत्ति-सम्बन्धी अधिकार को अविरोधनीय (Inviolable) प्रमाणित करते हैं। किन्तु ऐसा करते समय कठिनाई उस समय उत्पन्न होती है, जब व्यक्तिगत सम्पत्ति के पैतृक अधिकार की समस्या का सामना करना पड़ता है। सम्पत्ति के पैतृक अधिकार को प्रमाणित करने के लिए व्यक्तिवादी विचारकों को वैधानिक (Legal) धारणा का साधन लेना पड़ता है।

समाजवादी विचारक धन-सिद्धान्त को अपनाते समय पैतृक अधिकार को स्वीकार नहीं करता। इसके विपरीत वह पैतृक अधिकार का खोर बिरोध करता है और वह प्रतिपादित करता है कि धन एक सामाजिक उत्पत्ति है और वह साम है जो व्यक्तियों के द्वारा उत्पादित नहीं किया गया। किन्तु इस प्रकार की धारणा में भी कठिनाइयाँ उत्पन्न होती हैं। सहाहरणस्वल्प मार्क्स जोकि एक समाजवादी विचारक था अपने सिद्धान्त के दो आधार मानता है। एक ओर तो वह यह स्वीकार करता है कि व्यक्ति धन के द्वारा जन वस्तुओं को अपनी सम्पत्ति बना सकता है या किसी अन्य व्यक्ति की सम्पत्ति नहीं है। दूसरी ओर वह कहता है कि उत्पादित वस्तुओं का वह अधिकार जोकि धन की शक्ति द्वारा उत्पन्न होता है, पूँजीपति द्वारा धनजीवियों के धन की खोरी के समान है। इस धारणा का प्रस्तुत करते समय धनजीवियों के सम्बन्ध में तो मार्क्स सम्पत्ति के धन-सिद्धान्त को स्वीकार करता है किन्तु उस पूँजीपति के सम्बन्ध में जो अपने धन को खोप में लगाता है और उस व्यापारी के सम्बन्ध में जोकि उत्पादित वस्तुओं के क्रय-विक्रय में परिधम करता है इसी धन-सिद्धान्त को लागू नहीं करता। यद्यपि हम यह कह सकते हैं कि धन-सिद्धान्त धार्मिक दृष्टि से सर्वथा सन्नत प्रमाणित नहीं किया जा सकता। धनक धर्म शास्त्रियों ने धन के दृष्टिकोण को अस्वीकार किया है। यदि व्यक्तिवादी तथा समाजवादी धार्मिक दृष्टिकोण दोनों धन-सिद्धान्त को अपनाते हैं कठिनाइयों का सामना करते



हैं तो हम इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि सम्पत्ति के अधिकार का एकमात्र आधार नैतिक अधिकार है। भ्रम-सिद्धान्त भी एक धार्मिक सत्य न होकर नैतिक सत्य ही है। यद्यपि हम सम्पत्ति-सम्बन्धी अधिकार में निहित नैतिक मूल्यों की सक्रिय व्याख्या करेंगे और इस व्याख्या के पदों पर ही हम सम्पत्ति के अधिकारों तथा उनमें सम्मिलित कर्तव्यों के स्वरूप तथा उनके महत्त्व को सभी प्रकार समझ सकेंगे।

सम्पत्ति निम्नोक्त एक निमित्त मूल्य है और उसकी व्यापकता सभी स्वीकार की जा सकती है। जब हम मूल्य का अर्थव्यापक दृष्टिकोण अपनाएँ। इस दृष्टि से तथा उपयोगितावाद की दृष्टि से भी हम निम्नी सम्पत्ति में दो मुख्य मूल्य निहित मान सकते हैं जो निम्नलिखित हैं।

(१) सुरक्षा (Security) का मूल्य

(२) आत्मानुभूति (Self realization) का मूल्य

सम्पत्ति का भ्रम सिद्धान्त भी इन दो मूल्यों को ही अधिक महत्त्व देता है। अन्य प्राथमिकों में सुरक्षा से धन संबंधित करने की प्रवृत्ति उपस्थित रहती है। बीटिंग्स और ब्लू के लिए धन संबंधित करती है और गिगहरी में भी यह दृष्टिकोण उपस्थित होती है। मनुष्य में सुरक्षा की यह प्रवृत्ति बुद्धिमत्ता के कारण और भी प्रबल रूप में उपस्थित होती है। यही कारण है कि धार्मिक सुरक्षा के लिए वह निम्नी सम्पत्ति को माय्यता देता है और पैतृकता के रिवाजों तथा नियमों के द्वारा अपनी सम्पत्ति के लिए निम्नी सम्पत्ति को पर ध्यान देता है। नैतिक दृष्टि से धार्मिक सुरक्षा इसलिए आवश्यक है कि धर्म-संकट में पड़ा हुआ व्यक्ति नैतिकता पर नहीं चल सकता। इस प्रकार निम्नी सम्पत्ति की प्रथा का मूल आधार धार्मिक सुरक्षा का नैतिक मूल्य है।

जहाँ तक आत्मानुभूति का सम्बन्ध है, हम यह कह सकते हैं कि धन एवं सम्पत्ति के द्वारा ही व्यक्ति जीवन-सम्बन्धी उन सुविधायों को प्राप्त कर सकता है जो उसके आत्मविकास और आत्मानुभूति के लिए उपयोगी होती हैं। इस दृष्टिकोण को भी धन के लिए धन-सिद्धान्त स्वीकार करता है। कुछ सीमा तक आत्मानुभूति के लिए सम्पत्ति को अपनाता मनुष्य-व्यक्ति में भी उपस्थित माना जा सकता है। जब कोई पक्ष किसी वृद्ध पर ध्यान देता है तो वह उस धर्म के ही नहीं अपितु सम्पूर्ण वृद्धों की अपनी सम्पत्ति मान लेता है क्योंकि वह जानता है कि आत्मविकास के लिए सुविधाजनक है। इसी प्रकार जब भ्रम करनेवाला व्यक्ति अपनी सम्पत्ति को अपने व्यक्तिगत धर्म मान लेता है तो उसकी यह धारणा उसके आत्मविकास को अंध शर पर ले जाती है। सम्पत्ति के ये दोनों मूल्यव्यापक आधार एक धन रूप से भी अभिव्यक्त किए जा सकते हैं।

जब हम यह कहते हैं कि निम्नी सम्पत्ति का मूल आधार सुरक्षा का मूल्य है, तो हमारा अभिप्राय यह होता है कि सुरक्षा उपयोग के लिए है। इसी प्रकार जब हम यह कहते हैं कि सम्पत्ति आत्मानुभूति का मूल्य पर आधारित है, तो हमारा अभिप्राय यह होता है कि सम्पत्ति धर्म के लिए है। उपयोगिता का तत्त्व सम्पत्ति का धार्मिक दृष्टि से

निमित्त मुख्य प्रमाणित करता है। इसी प्रकार समित का उत्पन्न सम्पत्ति के अधिकार को संगत बनाता है। अधिक प्राप्त करने का अधिकार इसलिये आवश्यक है कि व्यक्ति का संकल्प वास्तव में जीवन का संकल्प है और जीवन का अधिकार सर्वमान्य अधिकार है। यदि सम्पत्ति का अधिकार जीवन के अहंत्व के लिए आवश्यक है, तो हम इस अधिकार को संगत प्रमाणित करने के लिए और उसे नैतिक बनाने के लिए कुछ परिमाण एवं धौर्ध्व्य के नियम निर्धारित कर सकते हैं।

सर्वप्रथम हम यह कह सकते हैं कि समाज के प्रत्येक सदस्य के लिए समाज के मूल्यों में भाग लेने का अधिकार आवश्यक है। यदि यह सत्य है तो इन मूल्यों की धन्य मूर्ति के लिए धार्मिक धुध का उपभोग करना भी व्यक्ति का अधिकार है। यह अधिकार वास्तव में इसलिये मुख्यवान है कि सर्वसुख तथा सुख अधिकतर इसीपर निर्भर रहते हैं। यह तो सत्य है कि सम्पत्ति द्वारा उत्कृष्ट मूल्य प्रत्येक रूप से प्राप्त नहीं किए जा सकते किन्तु प्राधुनिक धार्मिक युग में परोक्ष रूप से प्रायः सभी मूल्य वन पर प्राप्त हैं। यही कारण है कि सम्पत्ति में भाग लेने के अधिकार को इतना व्यापक बनाने की चेष्टा की गई है कि सब व्यक्तियों के लिए कम से कम भाग का निर्धारित करना और बेकार व्यक्तियों को भी धार्मिकता के लिए भाग देना नैतिक आवश्यकता माना जाता है। ये दोनों भागें इस परिमाण को अभिव्यक्त करती हैं जिसके अनुसार यह स्वीकार किया जाता है कि प्रत्येक सदस्य को समाज के धार्मिक मूल्यों में भाग लेने का अधिकार प्राप्त है।

सम्पत्ति की धारणा में निहित दूसरा नैतिक परिमाण यह है कि व्यक्तिगत को सर्वत्र सम्पत्ति की अपेक्षा अधिक मुख्यवान मानना चाहिए। दूसरे शब्दों में सम्पत्ति के मूल्यों की अपेक्षा व्यक्तित्व के मूल्यों को श्रेष्ठ मानना चाहिए। कांट ने इसी धारणा को निम्नलिखित रूप से प्रस्तुत किया था 'तुम मनुष्य को चाहे किसी अन्य व्यक्ति के रूप में चाहे अपने-आपमें कदापि निमित्त न बनाओ और उसे (मनुष्य को) सर्वत्र स्वतन्त्र स्वीकार करो।' यह सत्य है कि सम्पत्ति जीवन के विकास का एक साधन है, किन्तु उच्च स्तर के मुख्य सम्पत्ति को निमित्त ही प्रमाणित करते हैं। अतः सम्पत्ति के अधिकार को आवश्यकता से अधिक महत्त्व नहीं देना चाहिए, क्योंकि अन्तर्योगत्वा के व्यक्ति ही समाज के उत्थान का कारण बनते हैं, जिनमें धार्मिक के प्रति धर्माथ प्रेम होता है और जो उत्कृष्ट मूल्यों की प्रतिमूर्ति होते हैं। अतः सम्पत्ति और व्यक्ति की तुलना में व्यक्तित्व सर्वत्र उत्कृष्ट रहता है। यद्यपि सम्पत्ति व्यक्तित्व के विकास में सहायक धनत्व होती है, तथापि नैतिक दृष्टि से धन अजित करने की प्रवृत्ति को सीमाओं के अन्दर रखना नितांत आवश्यक है। इसी नैतिक परिमाण को लागू करने की दृष्टि से और मानव के जीवन को बनाए रखने के लिए, अनेक प्रतिस्पर्धी राज्यों में सामाजिक विधान बनाए गए हैं। भ्रम जीवियों के दुरुपयोग को रोकने के लिए, धन के सम्बन्ध में धार्मिकता धर्म की रोक प्रादि बनाने के नियम निमित्त किए गए हैं।

सम्पत्ति के अधिकार से सम्बन्धित तीसरा परिमाण यह है कि सम्पत्ति को संक्षिप्त

करना तथा उसे प्राप्त करना उपभोग के कर्म से इसलिए सदा के लिए पृथक् नहीं करना चाहिए, क्योंकि सम्पत्ति के संघय तथा उसके उपभोग का निरन्तर धमिष्ठ सम्बन्ध रहता है। यह परिमाण प्रबन्ध नियम भी सम्पत्ति तथा धन को प्रावश्यकता से अधिक महत्त्व देने की प्रवृत्ति की रोकथाम करता है। यदि सम्पत्ति के सम्बन्ध में उसके उपभोग के प्रम की प्रवृत्तिना की जाए, तो समझ है कि सामान्य व्यक्ति धन तथा सम्पत्ति को स्वतन्त्र मूल्य समझ से और इस प्रकार साधन को साम्य एवं निमित्त को लक्ष्य मानने की भूल कर बैठें। जो व्यक्ति सम्पत्ति-सम्बन्धी इस नैतिक नियम की प्रवृत्तिना करते हैं वे या तो क्षयता के दुर्गुण का शिकार हो जाते हैं या शक्ति को ही सम्पत्ति का एकमात्र सत्य मान लेते हैं।

प्राधुनिक समय में सम्पत्ति-सम्बन्धी तीसरे नियम का अनुसरण करने के लिए अधिक बल दिया जा रहा है। सम्पूर्ण समाज के धार्मिक जीवन में नियम देते समय इस नियम को प्रवृत्ति लागू किया जाता है। नैतिक विचारक तथा बुद्धिमान प्रयत्नात्मी उन पूजीवादी समुदायों की निन्दा करते हैं जहाँ पर केवल उत्पादन के लिए ही उत्पादन किया जाता है और जनसाधारण के उपभोग की प्रवृत्तिना की जाती है। इस नियम का उल्लंघन करने के कारण ही विशेषकर पश्चिमीय प्रगतिशील देशों में जिस प्रकार की धार्मिक व्यवस्था स्थापित हो गई है, वह संघर्षात्मक भूमि प्रवृत्ति पर आधारित व्यवस्था है। ऐसे समाज में व्यक्ति को सम्पत्ति के धनी किया जाता है और उत्कृष्ट मूल्यों की प्रयत्ना धार्मिक मूल्यों को अधिक महत्त्व दिया जाता है। इस प्रकार की प्रवृत्ति समाज का एकांगी विकास ही करा सकती है। अतः नैतिक दृष्टि से यह प्रवृत्ति प्रयत्नीय है।

ऊपर दिए गए विवेचन के आधार पर हम सम्पत्ति-सम्बन्धी अधिकारों की व्यापक संगत व्याख्या कर सकते हैं। हमने सम्पत्ति के अधिकार के सम्बन्ध में जिन तीन प्राद्यों की व्याख्या की है, उनकी प्रायः धार्मिक जीवन में प्रवृत्तिना तो प्रवृत्ति की गई है किन्तु प्राधुनिक समय में हमारी प्राद्यों को अधिक से अधिक महत्त्व दिया जा रहा है और इनके आधार पर सम्पत्ति के अधिकारों को परिवर्तित किया जा रहा है। सर्वप्रथम हम यह कह सकते हैं कि कम से कम धार्मिकता का नियम सम्पत्ति के अधिकार में सम्मिलित कर लिया गया है। इसी प्रकार उपभोगताओं के अधिकारों का भी व्यापार की सेवा का नियम मान लिया गया है। किन्तु सम्पत्ति के अधिकारों में सबसे अधिक परिवर्तन उस प्रादर्य के आधार पर किया गया है जिसके अनुसार सम्पत्ति को व्यक्तित्व के धनी किया जाता है। प्राधुनिक युग में सम्पत्ति का अधिकार इसलिए सीमित रूप से स्वीकार किया जाता है कि प्रत्येक व्यक्ति को पूर्णतया अपनी इच्छा के अनुसार सम्पत्ति का प्रयोग करने की प्राज्ञा देने से अन्य व्यक्तियों के जीवन में बाधा पड़ सकती है। अतः सम्पत्ति को प्रयोग में लाने के अधिकार के साथ-साथ इस नियम का पालन करना भी आवश्यक है कि वह अधिकार अन्य व्यक्तियों के अधिकारों में बाधक सिद्ध न हो।

सम्पत्ति-सम्बन्धी नैतिक प्राद्यों ने निम्नलिखित दो प्रकार के कठिणों को भी

जन्म दिया है

(१) जहाँ सम्पत्ति के रखने अथवा उसको मोचने का अधिकार दिया जाता है, उस अधिकार में कोई न कोई कर्म करने का कर्तव्य निहित रहता है।

(२) जहाँ सम्पत्ति के मोचने अथवा रखने के अधिकार में उसे सार्वजनिक सुख के लिए प्रयोग करने का कर्तव्य निहित रहता है।

दूसरे शब्दों में सम्पत्ति के प्रति दो मुख्य कर्तव्य सम्पत्ति प्राप्त करने के लिए कर्म करना और उपलब्ध सम्पत्ति का सदुपयोग करना है। जो व्यक्ति किसी प्रकार का कर्म नहीं करता उसका कोई अधिकार नहीं कि वह निष्क्रिय होते हुए भी सामाजिक सम्पत्ति का उपयोग करे। इसी कर्तव्य के आधार पर हम यह कह सकते हैं कि जो व्यक्ति सारीरिक तथा मानसिक स्वास्थ्य रखता है और जान-बूझकर किसी व्यक्तियों को नहीं अपनाता उसे कोई अधिकार नहीं कि वह समाज से प्राचीनिका प्राप्त करने की आशा रखे। इसी प्रकार पूँजीवादी-समाज में जहाँ पर कुछ धन न करनेवाले पूँजीपति जीवन के सभी सुखों और सुविधाओं को प्राप्त करते हैं और अधिक से अधिक धन करनेवाले व्यक्ति बड़ी कठिनाई से दोनों समय का मोचन जुटा सकते हैं सम्पत्ति के पहले कर्तव्य की व्यवस्था की जाती है। इस कर्तव्य के सम्बन्ध में यह बात अवश्य ध्यान में रखनी चाहिए कि कर्म करने का सर्व केवल सारीरिक धन ही नहीं है। जो व्यक्ति मानसिक तथा बौद्धिक क्रिया के द्वारा भी समाज की सेवा करता है और उपयोगी कर्म करता है, वह भी इस कर्तव्य का पालन करनेवाला होता है। भारत में प्राचीनकाल से ही इस कर्तव्य का पालन किया गया है। यही कारण है कि वर्णाश्रम-धर्म की व्यवस्था में ब्राह्मण-वर्ग जिसका कर्तव्य बौद्धिक और आध्यात्मिक कर्म करना था सामाजिक सम्पत्ति के उपयोग के अधिकार का स्वतः ही प्राप्त करता था और अन्य तीनों वर्ग उसकी आर्थिक आवश्यकताओं को सहर्ष पूरा करते थे। प्राधुनिक समय में ब्राह्मण-वर्ग को इस अधिकार से इसलिये वंचित किया जा रहा है कि वह अपने सम्पत्ति-सम्बन्धी कर्तव्य को नहीं निभा रहा है।

इस कर्तव्य की प्राधुनिक भारत में अधिक विलम्बक मानू करने की नितांत आवश्यकता है। यद्यपि विनोबा भावे ने अमदान-आन्दोलन के द्वारा जनसाधारण में इस कर्तव्य के प्रति प्रेरणा का जागरित किया है तथापि इस देश में जातों की संख्या में ऐसे व्यक्ति उपस्थित हैं जो सर्वथा निष्क्रिय होते हुए भी आर्थिक दृष्टि से दूसरों पर आश्रित हैं। उदाहरणस्वरूप जातों साधु ऐसे हैं जो न तो समाज की आध्यात्मिक सेवा करते हैं और न किसी प्रकार का सारीरिक कर्म करके धनवान् देते हैं। धर्म की बात है कि इस विद्या में भी भारतीय मताओं में विशेष ध्यान दिया है और भारतीय साधु समाज के नाम से महाराष्ट्र के विख्यात साधु सन्त तुकड़ोमी की अध्यक्षता में एक संस्था स्थापित की गई है जिसके माध्यम से सहस्रों साधुओं ने समाज-सेवा करने और नैतिक जागरण उत्पन्न करने की प्रतिज्ञा की है। पूँजीवादी देशों में भी इसी प्रकार के आन्दोलन की आवश्यकता

है। जब तक विश्व के प्रगतिशील देशों में इस कर्तव्य का पूर्णतया पालन नहीं किया जाता तब तक धार्मिक विषमताओं से उत्पन्न पुर्वुष्य उपस्थित रह्य और तब तक मनुष्य अपने आपका पूर्णतया सम्य कहने का अधिकारी नहीं रहेगा।

सम्पत्ति-सम्बन्धी दूसरा कर्तव्य भी नैतिक दृष्टि से विधेय महत्त्व रखता है। जब मनुष्य सम्पत्ति का प्रयोग करते समय समाज के हित को ध्यान में रखता है और सम्पत्ति का सार्वजनिक धर्म का निमित्त-मात्र मानता है, तभी वह स्वार्थ का त्याग करके अनासक्त होकर कर्म कर सकता है। इस प्रकार के निष्काम भाव की उत्पत्ति तभी हो सकती है जब उदार शिक्षा के द्वारा व्यक्ति अपने आपको और मानव-मात्र को एक स्वीकार कर लेता है। इस कर्तव्य की भावना को प्रेरित करने के लिए, प्राधुनिक युग में विधेय साधनों का अपना ही आवश्यकता है। धार्मिक भावनावासे व्यक्ति के लिए तो यह स्वीकार करना सरल है कि सम्पत्ति ईश्वर की देन है और उसपर व्यक्ति का अधिकार नहीं है क्योंकि व्यक्ति स्वयं ईश्वर द्वारा नियुक्त सम्पत्ति का रखक-नाम है। भगवद्गीता में भी "ही दृष्टिकोण को प्रतिपादित किया गया है और इसी आधार पर बिना फल की इच्छा के कर्म करने के सिद्धान्त को सर्वोत्तम माना गया है। किन्तु विश्व के अधिकतर देशों में धार्मिक भावना का ह्रास हो रहा है और भौतिकवाद तथा जड़वाद के दुष्प्रभाव के कारण ईश्वर के आधिपत्य को स्वीकार करने में संकोच किया जा रहा है। इस अवस्था में सामाजिक श्रेयम् को सर्वोपरि स्वीकार करने की भावना को प्रेरित करना एक आवश्यक अपितु कठिन कार्य प्रचल्य है।

कुछ सीमा तक पिछले दो महायुद्धों ने और उनमें घटित प्रचल्य व्यक्तियों के संघर्ष ने मानव-मात्र की एकता तथा आनुत्स की भावना को प्रचल्य प्रेरित किया है। किन्तु यह प्रेरणा प्रेम की अपेक्षा घृणा से और विधि की अपेक्षा नियम की भावना से उत्पन्न हुई है। इस अवस्था में आवश्यकता इस बात की है कि वैज्ञानिक अनुसंधान और दार्शनिक खोज के आधार पर मानव-मानव के भेद को हटाकर, उसकी समानताओं को अधिक स अधिक स्पष्ट किया जाए और उसकी प्रेम की भावना को आधरित किया जाए। यह तभी हो सकता है जब अन्तर्राष्ट्रीय सांस्कृतिक संस्थाओं के माध्यम से पूर्व तथा पश्चिम के दार्शनिक दृष्टिकोणों का समर्थ रूप अन्तर्माधारण के सामने रखा जाए। हम आगे चल कर इस कर्तव्य की विस्तारपूर्वक व्याख्या करेंगे और यह बताएंगे कि भारतीय नैतिक आदर्श किस सीमा तक इस दिशा में योग दे सकते हैं। यहाँ पर केवल इतना कह देना पर्याप्त है कि संभव धार्मिक दृष्टिकोण सम्पत्ति के इस कर्तव्य का किसी भी अवस्था में प्रेरित नहीं कर सकता।

## बारहवां अध्याय नैतिक सद्गुण (Moral Virtues)

हमने अधिकार तथा उससे सम्बन्धित कर्तव्यों का विवेचन करते हुए कहा है कि अधिकारों तथा कर्तव्यों के परस्पर-सम्बन्ध का ज्ञान होना नैतिक दृष्टिकोण से विशेष महत्त्व रखता है। न तो हम किसी व्यक्ति को केवल अधिकार देकर उसके व्यक्तित्व का विकास कर सकते हैं और न ही बार-बार कर्तव्य की पुष्टाई देकर किसीको नैतिक बना सकते हैं। अधिकारों तथा कर्तव्यों का उद्देश्य नैतिकता का निर्माण और सम्भरिषता का संचार है। यह उद्देश्य तभी पूरा हो सकता है, जब मनुष्य के स्वभाव में नैतिकता स्वच्छन्द रूप में परिष्कृति हो उठे और जब उसे सवाचारी बनने के लिए न तो बाहरी भावों की आवश्यकता हो और न ही वह किसी प्रकार के अधिकारों की उपेक्षा करता हुआ नैतिक जीवन में निष्ठा तथा रह जाए। नैतिक व्यक्ति नहीं है जो सर्वमुनसम्पन्न है, जिसकी भावों इस प्रकार स्थिर हैं कि नैतिक कर्तव्यका पालन करना उसका स्वच्छन्द व्यवहार बन जाता है। सद्गुणसम्पन्न एवं धार्मिक जीवन ही सम्पूर्ण जीवन है। जिस व्यक्ति में सद्गुण स्थित हो जाते हैं, उसके लिए सवाचार उसके व्यक्तित्व का मूलभूत अंग बन जाता है और वह स्थिरप्रज्ञ बन जाने के कारण अधिकार और कर्तव्य से इस प्रकार ऊपर उठ जाता है कि उसका जीवन स्वयं इन दोनों का सुन्दर समन्वय बन जाता है। यद्यपि नैतिक जीवन की यथार्थ व्याख्या के लिए सद्गुणों की व्याख्या करना और उनका नैतिक जीवन में उचित स्थान निर्दिष्ट करना नितास्त आवश्यक है। इससे पूर्व कि हम मुख्य सद्गुणों की व्याख्या करें हमारे लिए यह आवश्यक हो जाता है कि हम सद्गुण एवं धर्म सभ्य की व्याख्या करें।

सद्गुण सभ्य के दो प्रकार के वर्ग किए जाते हैं। विसृष्ट दृष्टिकोण से सद्गुण को मानवीय चरित्र की कोई भी उल्लेख्य अवस्था एवं मानवीय श्रेष्ठता कहा जा सकता है। इसी दृष्टिकोण से सद्गुण (Virtue) का अर्थ शक्तिमत्ता (Strength) है। यद्यपि हम सद्गुण को बहु गुण मानते हैं जोकि किसी भी प्रकार की श्रेष्ठता होती है। जब हम यह कहते हैं कि धर्म एक धोषा में गुण है, तो हमारा कहने का अभिप्राय यह होता है कि उसमें एक विशिष्ट प्रभाव है। इसी दृष्टि से हम मूर्खता साहस धादि को सद्गुण कहते हैं। दूसरी दार्शनिकों ने भी सद्गुण की ऐसी ही व्याख्या की थी और मानवीय

चरित्र के गुणों को मुख्य माना था। यही कारण है कि उन्होंने नैतिक उद्देश्य को सद्गुण की प्राप्ति ही माना और क्षणिक सुख को प्रस्वीकार किया। यदि सद्गुण मानवीय व्यष्टिता है और सद्गुण ही नैतिक लक्ष्य है तो यह स्पष्ट हो जाता है कि आत्मानुभूति प्रथमता जो कि सद्गुणों की एकमात्र अभिव्यक्ति है मानवीय आचार का परम उद्देश्य है। इस व्यापक दृष्टिकोण के अनुसार ही सद्गुण प्रथमता सम्पन्न चरित्र को परम गुण माना जाता है।

सद्गुण का अर्थ संकुचित दृष्टिकोण से भी किया जा सकता है और इसके अनुसार सद्गुण को कर्तव्य से सम्बन्ध दिया जाता है। इस दृष्टि से सद्गुण चरित्र के वे भाग तथा भाव हैं जो कि व्यक्ति अपने कर्तव्यों का पालन करते हुए तथा अपने प्रत्येक प्रकार के अधिकारों का उपयोग करते हुए ग्रहण करता है। इन दृष्टि में सद्गुण उत्कृष्टता का वह आकार है जो गुण संकल्प से अभिव्यक्त होता है और जिसको कांट ने स्वतन्त्र मूल्य माना है। इस दृष्टिकोण से सद्गुण का मानवीय व्यवहार का बाहरी प्रत्यक्ष ही सम्बन्ध रहता है जिस प्रकार कि निहित शक्ति का व्यापक प्रतीति है। सद्गुणायक प्रवृत्तियों कर्तव्यों को निमान की स्थिर भावों-भाव हैं। किन्तु ये भाव निमित्त रूप से ही मुख्य प्रमाणित होती हैं। इसलिए सद्गुण की वह परिभाषा भूतबीरता, सत्य, विश्रुति आदि सबको निमित्त मूल्य बना देती है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि वह दृष्टिकोण भी एक नया दृष्टिकोण है। वास्तव में सद्गुण की परिभाषा के द्वारा दृष्टिकोण इस बात में सहमत है कि सद्गुण का अर्थ चरित्र की उत्कृष्टता है। सद्गुण का आचरण करने से निस्सन्देह व्यक्ति का उत्थान होता है। परन्तु सद्गुण ही सम्पन्नता का एकमात्र आधार है। दूसरे शब्दों में वह गुण की आत्मिक तथा क्रियात्मक अभिव्यक्ति है। गुण की वह अभिव्यक्ति जो कि सर्वथा मानवीय चरित्र में उपस्थित होती है मनुष्य की भ्रष्टता का एकमात्र चिह्न है। सद्गुण की उपस्थिति पशुओं में नहीं हो सकती क्योंकि उनमें न तो ज्ञान होता है और न वे गुण को लक्ष्य बनाकर सद्गुण का क्रियात्मक जीवन में अनुसरण कर सकते हैं। मुक्त हो न सद्गुण का इसी दृष्टि से ज्ञान माना है और कहा है कि कोई भी व्यक्ति प्रज्ञानवान् सद्गुण का आचरण नहीं कर सकता। इसी प्रकार धर्म न सद्गुण का सर्वोत्कृष्ट निर्वाचन की भावना कहा है, क्योंकि ऐसी भावना केवल मानवीय चरित्र का ही प्रमाण हो सकती है।

इससे पूर्व कि हम उन चार मुख्य सद्गुणों की व्याख्या करें, जो कि विख्यात दार्शनिक प्लेटो के द्वारा स्वीकार किए गए हैं वह कहना आवश्यक है कि सद्गुणों का सम्बन्ध समाज की व्यवस्था तथा समाज के उद्देश्य से होता है और इसलिए सद्गुणों को समाज के प्रवर्धन में उपयोग माना गया है। सबप्रथम हम यह कह सकते हैं कि समाज की विभिन्न व्यवस्थाओं में विभिन्न समय पर, विभिन्न सद्गुणों का औपचारिक और विकास के योग्य माना गया है। यद्यपि कर्तव्य भी सामाजिक परिवर्तन के साथ-साथ परिवर्तित हो रहा है, तथापि सद्गुण कर्तव्यों की अपेक्षा अधिक परिवर्तनशील है। इसका कारण यह है कि

कर्तव्य प्रायः जीवन की सभी सम्भव उपायियों में जानू होनेवाले व्यवहार-सम्बन्धी सामान्य नियम होते हैं और सद्गुणों का विकास बातावरण पर अधिक धांधिल रहता है। किन्तु गम्भीर चिन्तन करने पर हम यह कह सकते हैं कि सद्गुण भी हमारी प्राप्ति से अधिक स्थायी और व्यापक हो सकते हैं। यद्यपि यूनानी समय के साहस का सद्गुण केवल युद्ध क्षेत्र में सीरता से सम्बन्धित था और यद्यपि धार्मिक जीवन में इस सीरता को सहा-नीय मानने के लिए सामान्य जीवन में कोई भी इस प्रकार की परिस्थिति नहीं है जो साहस को उठना ही महत्त्व दे सके बिना कि यूनानी समय में उसे प्राप्त था तथापि साहस से सम्बन्धित मानसिक व्यवस्था आज भी उसी प्रकार उपयोगी है, जिस प्रकार कि वह पहले थी। इससे यह प्रमाणित होता है कि सद्गुणों के सम्पादन के लिए आवश्यक निश्चित परिस्थितियाँ परिवर्तित होती रहती हैं किन्तु सद्गुणों से सम्बन्धित मानसिक धारत का स्वरूप निश्चित कम से नहीं रहता है।

यह मानसिक धारत भी समाज की परिस्थितियों के परिवर्तन के साथ-साथ काफी सीमा तक बदलती रहती है। उदाहरणस्वरूप जिस प्रकार का साहस बुद्धिमान से सीरता विज्ञान के लिए आवश्यक माना जाता था वह उस साहस से विभिन्न है जो आज के युग में वैज्ञानिक राजनीतिज्ञ विज्ञान तथा उदार व्यक्ति के लिए सफलता प्राप्त करने की दृष्टि से आवश्यक होता है। साहस का यह पहलू ऐसा है जिसका अध्ययन करना प्रत्येक पीढ़ी के विद्वानों के लिए आवश्यक ही नहीं अपितु अनिवार्य है। जिस प्रकार सामाजिक विकास तथा भीतिक और सामाजिक बातावरण का परिवर्तन अधिकारों और कर्तव्यों को आपेक्षित विच्छेद करता है इसी प्रकार समय के व्यतीत होने पर सार्वत्रिक सीरता सम्प्रदाय के प्रति व्यक्ति मातृप्रेम धावि सद्गुण भी समय के साथ-साथ महत्त्व की दृष्टि से परिवर्तित होते रहते हैं। ये सद्गुण अपने प्राचीन रूप में प्राकृतिक निर्वाचन के कारण सहायनीय थे। क्योंकि वे आज तक भी उपस्थित हैं इसलिए हम यह कह सकते हैं कि उनका सुरक्षित रह जाना का धन भी एक मुख्य है। यह तो ठीक है कि जिस वस्तु का सुवर्धित रहने का मुख्य है वह मुख्य एक स्तर पर कुछ और, दूसरे स्तर पर कुछ और होता। इसी प्रकार उसका महत्त्व भी विभिन्न स्तरों पर विभिन्न हो सकता है। उदाहरणस्वरूप धार्मिक जीवन के प्रकरण में सार्वत्रिक साहस का मुख्य कोई धर्म नहीं रहता और धर्म विश्वास पर आधारित भ्रष्टा भी एक विरोधी तत्त्व है। इसी प्रकार यह स्वीकार करना आता है कि वक्त का धार्मिक सद्गुण जोकि पूजीवादी सम्प्रदाय के धारम्भ में महत्त्व रहता था धीरे धीरे इस महत्त्व को खो रहा है। उसका कारण यह है कि धार्मिक समय के मुख्यस्थित धार्मिक समाज में उदार की प्रथा को अधिक व्यापक बनाया जा रहा है। इसी प्रकार धार्मिक परिस्थितियों में सम्प्रदाय के प्रति भ्रष्टा रहने की प्रवेष्टा क्षमता तथा मानवता जैसे धारकों के प्रति भ्रष्टा रहना अधिक वांछनीय माना जाता है। इसमें कोई संदेह नहीं कि आज भी जनसाधारण का बहुमत सद्गुण की मुख्य अभिव्यक्ति की प्रवेष्टा अभिव्यक्ति से प्रेरित सार्वत्रिक सीरता की प्रवृत्तीय अभिव्यक्ति को अधिक सहायनीय



मानेगा। किन्तु यह भी सत्य है कि साम की दृष्टि के साथ-साथ जनसाधारण प्रतिक सम्य सद्गुणों का पहल की प्रपञ्चा प्रतिक सम्मान देने लगा है।

सद्गुणों की सापेक्षता एवं परिवर्तनशीलता समाज की विभिन्न उपयोगिताओं से भी सम्बन्धित है। जो क्रिया प्राचीनकाल में उपयोगी मानी जाती थी उस उस समय सद्गुण स्वीकार किया जाता था और जो प्राधुनिक समय में उपयोगी मानी जाती है, उस वर्तमान में सद्गुण स्वीकार किया जाता है। जबकि प्राचीनकाल में सामान्य रूप से 'धन्य मनुष्य' को सद्गुणसम्पन्न माना जाता था प्राधुनिक समय में धन्य बाधुपान-वासक धन्य व्यापारी धन्य धन्य व्यापार-यात्री (Cosmopolite) को सद्गुणसम्पन्न व्यक्ति माना जाता है। इसका कारण यह है कि प्राधुनिक परिस्थितियों में सामान्य ज्ञान की प्रपञ्चा विपन्नता का अधिक उपयोगी माना जाता है। यही कारण है कि प्राधुनिक समाज में विभिन्न व्यवस्थाओं में विभिन्न आचार के नियमों को स्थापित किया जाता है। उदाहरणस्वरूप चिकित्सात्मक आचार विज्ञान (Medical ethics) एवं चिकित्सात्मक नैतिकता आचार के उन नियमों को प्रतिपादित करती है, जो चिकित्सकों पर लागू होते हैं। एम आचार-विज्ञान के अनुसार हर प्रकार के चिकित्सी व्यक्ति के जीवन को सन्ना करना चिकित्सक का कर्तव्य माना जाता है। इसी प्रकार वैधानिक आचार-विज्ञान (Legal ethics) के अनुसार एक बकील का कर्तव्य न्यायालय से न्याय प्राप्त करना है। पश्चिमीय आचार-विज्ञान प्राधुनिक वैज्ञानिक प्रवृत्ति में प्रभावित होकर और सद्गुण की सापेक्षता के कारण विभिन्न व्यक्तियों में विभक्त हो रहा है और आचार की समाज के प्रकरण में सापेक्ष सिद्ध कर रहा है। पश्चिमीय आचार-विज्ञान का यह लक्ष्य भारतीय आचार-विज्ञान की निरपेक्षता के लक्षण से सबका विरुद्ध है। हम पश्चिम संसार में भारतीय तथा पश्चिमीय आचार-विज्ञान के इस भेद की व्याख्या करने और यह देखने कि कहाँ तक इन दोनों की यह विषमता समन्वय की दृष्टि से उपयोगी सिद्ध होती है। क्योंकि यदि पूर्वीय और पश्चिमीय आचार विज्ञान समन्वित हो सकत हैं तो उन्हें एक-दूसरे का पूरक होना चाहिए। वास्तव में यह सत्य है कि आचार के ये दो दृष्टि काय एक-दूसरे के प्रतिरूप नहीं हैं, यद्यपि समन्वयात्मक हैं।

पश्चिमीय दृष्टान्त में सद्गुण की सापेक्षता की धारणा का मुख्य कारण यह है कि सद्गुण का कर्तव्य से सम्बन्धित ही माना जाता है। जब तक सद्गुण को कर्तव्य कर्तव्य से सम्बन्धित समझा जाएगा तब तक वह कर्तव्य से अधिक न हान के कारण सापेक्ष ही रहेगा। एक चिकित्सक के सद्गुण नहीं हो सकते जाकि एक कलाकार के ही और न ही एक पुजारी के सद्गुण के हो सकत हैं जोकि किसी वैज्ञानिक के हैं। न ही कबल इतना यद्यपि पुण्यों और सिद्धियों से सद्गुणों में भी भेद होता है। जिन सद्गुणों के आचार पर हम पुण्यों की प्रशंसा करत हैं, वे संभवतया सिद्धियों में प्रशंसनीय नहीं हो सकत। इन सभी विषयताओं का कारण यह है कि विभिन्न व्यक्तियों एवं समाज के धर्मों का विभिन्न उपयोग होता है और उनके विभिन्न कर्तव्य होते हैं। यही कारण है कि विभिन्न समाजों में

धीर विभिन्न देशों में सद्गुण की धारणा पृथक्-पृथक् होती है। जो कर्म एक स्थान पर प्रत्येक धीर धर्माध्ययीय माना जाता है, वह दूसरे स्थान पर प्रसंखनीय धीर सद्गुण माना जाता है। उदाहरणस्वरूप मॉन्टेस का कहना है किस्म में कोई भी वस्तु विमान तथा रीति-रिवाज की अपेक्षा अधिक परिवर्तनशील नहीं है। एक वस्तु एक स्थान पर प्रत्यन्त बचास्पद होती है और दूसरे स्थान पर प्रसंखनीय होती है। जैसे कि सैसीडिमनिया में बोरी करने की बतुराई की प्रसंसा की जाती थी। उपर्युक्त सद्गुण-सम्बन्धी सापेक्षता के होते हुए भी धीर सद्गुण की धारणाओं में समय और स्थान के अनुसार परिवर्तन होते हुए भी कुछ मन्मीर चिन्तकों ने यह बतलाने की चेष्टा की है कि कुछ मानवीय सद्गुण ऐसे भी हैं, जोकि व्यापक हैं। ऐसे सद्गुण विभिन्न परिस्थितियों में विभिन्न रूप प्रकट हो जाते हैं। किन्तु फिर भी उनमें स्थायित्व और समानता प्रकट रहते हैं। यदि हम ऐसे सद्गुणों को उनकी ऐतिहासिक तथा सांस्कृतिक-सम्बन्धी पृष्ठभूमि से पृथक् करें, तो हम प्रकट करेंगे कि वे एक ऐसा व्यापक तत्त्व वापसे जोकि धार्मिक उपयोगों के होते हुए भी स्थिर है और जो वास्तव में उनका मूल साकार है। यदि हम इस अपरिवर्तनशील मूल साकार को हृदय से तो हम प्रकट करेंगे कि वे व्यापक सद्गुण की सूची प्राप्त कर सकते हैं जिनमें निरपेक्ष मूल्यों का समावेश है और जो स्थायी तथा स्वतन्त्र हैं। ऐसे ही स्वामी स्वतन्त्र और निरपेक्ष मूल्यों पर आधारित चार सद्गुणों को पश्चिमीय दर्शन के विख्यात दार्शनिक प्लेटो ने चार मुख्य सद्गुण (Four cardinal virtues) कहा है।

इन चार मुख्य सद्गुणों का भरस्तु ने भी अपनाया है। इन सद्गुणों की विवेकता यह है कि वे सरलतम हैं और इनमें व्यापकता है। ये सद्गुण निम्नलिखित हैं

- (१) विवेक (Wisdom or Prudence)
- (२) साहस (Courage)
- (३) संयम (Temperance)
- (४) न्याय (Justice)

ये चारों सद्गुण निश्चय ही सर्वमान्य हैं और आज तक भी विश्व में इनकी वही मान्यता दी जाती है जोकि हमने प्राचीनकाल में प्राप्त की। यद्यपि कुछ धार्मिकों ने इन सद्गुणों की निरपेक्षता के प्रति आपत्ति की है तथापि सरलता की दृष्टि से यह सूची स्वीकार करने योग्य है। यह भी कहा जाता है कि प्रथम सद्गुण विवेक के अन्तर्गत अन्य सभी सद्गुण सापेक्ष हैं। एक दृष्टि से विवेक की व्यापकता को स्वीकार किया जा सकता है, क्योंकि प्रत्येक सद्गुण पर आधारित किया नहीं होती है जो विवेकपूर्ण होती है। यही कारण है कि सुकरात ने सद्गुण को ज्ञान माना था। यद्यपि इन चारों को दूर करने के उद्देश्य से भरस्तु ने एक अधिक व्यापक सूची बनाई थी तथापि धार्मिक परिस्थितियों के अनुसार वे सद्गुण व्यापक नहीं माने जा सकते। इसलिए प्लेटो की सूची को ही नैतिक दृष्टि से अधिक महत्त्व प्राप्त है।

इन चारों सद्गुणों को स्वतन्त्र और मुख्य माना गया है, क्योंकि इनमें विषमता

हाथ हुए भी समानता का तत्त्व उपस्थित है। आधारभूत एवं मुख्य सद्गुण वास्तव में उन मानवीय गुणों तथा संस्कारों की अभिव्यक्ति हैं, जिनके नीचे के स्तर के मूल्यों की अपेक्षा ऊँचे स्तर के मूल्यों के निर्वाचन की श्रमा का द्वारा विकसित होते हैं। उदाहरणस्वरूप साहस का व क्षीय। वह एक ऐसा संकल्प का गुण है, जोकि नये अवस्था पारिदृश दुःख की उपस्थिति में भी मनुष्य का वृद्धता होता है। यह सद्गुण सर्वत्र स्वतन्त्र होने के कारण प्रदत्त नहीं होता है और इसका मूल्य का स्तर उतना ही उँचा होता है जितना कि न मूल्य उँच होता है। जिनकी प्राप्ति के लिए नये अवस्था दुःख का सामना किया जाता है। इस प्रकार न्याय व्यक्तिगत पक्षपात धोरित्व की उपस्थिति में तटस्थता धारण करने का वृद्ध संकल्प है। इसमें धन्य व्यक्तियों अवस्था सामाजिक हितों की उपस्थिति में संकल्प की वृद्धता का तत्त्व उपस्थित रहता है। इसी प्रकार विवेक का धन सत्य का ज्ञान के लिए धीरे धीरे का ज्ञान पर आधारित करने के लिए वृद्ध निवर्धन है। विवेक का यह धन नैतिक दृष्टिकोण पर आधारित है। यहाँ विवेक सापेक्ष मूल्यों का यह ज्ञान है जोकि हमें इस योग्य करता है कि हम सभी वस्तुओं का मुल्यवस्थित रूप में रख सकें। विवेक का धन साक्ष्य तथा उद्देश्य का ज्ञान भी है।

इस दृष्टि से कुछ धन्य गुणों को भी सद्गुण माना जा सकता है। उदाहरणस्वरूप वचन का प्राथमिक सद्गुण काम से सम्बन्धित ब्रह्मचर्य का सद्गुण तथा सामाजिक दृष्टि से मित्रता का सद्गुण भी चार मुख्य सद्गुणों के सदृश हैं। किन्तु यदि इन सद्गुणों की व्याख्या की जाए, तो इन सभीको चार मुख्य सद्गुणों के अन्तर्गत माना जा सकता है। इनमें वही समान तत्त्व उपस्थित रहता है जो चार मूल सद्गुणों में है। उदाहरणस्वरूप वचन में विवेक के प्रतिरिक्त संकल्प का यह स्थापित है जो व्यक्ति को वर्तमान प्राथमिक गुण की अपेक्षा भविष्य के प्राथमिक गुण का निर्वाचन करने के लिए प्रेरित करता है। इसी प्रकार ब्रह्मचर्य एक प्रकार का संयम है किन्तु इसका मूल तत्त्व भी संकल्प का यह स्थापित है जो व्यक्ति का वर्तमान पारिदृश कामवृत्ति की वृद्धि को अपेक्षा उत्कृष्ट मूल्यों का निर्वाचन करने के लिए प्रेरित करता है। इस प्रकार सभी मूल्यों को चार मुख्य मूल्यों के अन्तर्गत माना जा सकता है।

य चारों मूल सद्गुण या तो व्यक्तिगत विकास के मूल्य हैं या सामाजिक कल्याण को प्रेरित करनेवाले हैं। किन्तु इसका अभिप्राय यह नहीं कि इनको हम दो नामों में विभक्त कर सकते हैं। वास्तव में व्यक्ति कदापि समाज का पूरक नहीं हो सकता और जो सद्गुण व्यक्ति के विकास के लिए हैं, वही सामाजिक विकास के लिए भी उपयोगी होता है। यहाँ एक दृष्टि से चारों सद्गुण सामाजिक सद्गुण हैं। किन्तु साहस और संयम दो सद्गुण एवं हैं, जो प्रत्यक्ष रूप से व्यक्ति के जीवन पर प्रभाव डालते हैं और विवेक तथा ध्याय ऐसे सद्गुण हैं, जिनका प्रीति सम्बन्ध सामाजिक गुण से है। यदि इन साहस का धन दुःख के धन का सामना करना एवं कुछ सहन करने की वीरता समझें, तो इसका अभिप्राय यह होता है कि साहस व्यक्तिगत जीवन में हमें साम का विरोध करने की श्रमा

बैठा है। इसी प्रकार संयम भी हमें व्यक्तिगत जीवन के प्रसोभन से दूर रहने की प्रेरणा देता है। ये दोनों सद्गुण हमें जीवन में स्थिरता घाने की प्रेरणा देते हैं। हमारे जीवन में जो प्रकार के मुख्य प्रसोभन उपस्थित रहते हैं। एक तो यह प्रसोभन है जो हमें कुछ से दूर सामने की प्रेरणा देता है। दूसरा यह प्रसोभन है जो हमें सुख की ओर आकर्षित करता है। जो व्यक्ति पहले प्रकार के प्रसोभन से प्रभावित होता है वह पलायनवादी कहलाता है और जो विषय भोग आदि में संसर्ग हो जाता है उसे सुखवादी कहते हैं। इन दोनों भ्रमपूर्णों से बचने का एकमात्र उपाय साहस और संयम के द्वारा बुद्धि की स्थिरता बनाए रखना है। जो व्यक्ति स्थिर बुद्धिवादी है उसीमें व दोनों सद्गुण उपस्थित रहते हैं। भगवद्गीता में स्थितप्रज्ञ एवं स्थिर बुद्धिवाले व्यक्ति की व्याख्या करते हुए कहा गया है

“कुर्वेज्जनुद्भिन्मनः सुखेषु विणतस्मृहः।

वीतरागमयकोषो स्थितधीर्मुनिवच्यते॥

अर्थात् “जो व्यक्ति सुख में भवराहित धनसम्पत्ति नहीं करता और जो सुख में आसक्तता से अधिक प्रसन्नता का अनुभव नहीं करता और जो मय कोष आदि में संतुलित रहता है वही व्यक्ति स्थितप्रज्ञ योगी कहलाता है। भारतीय तथा पश्चिमीय आचारशास्त्र के तुलनात्मक अध्ययन से हम इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि बुद्धि की स्थिरता ही व्यक्तिगत सद्गुणों का मूल है और वही नैतिकता का उत्कृष्टतम आधार है। जिस प्रकार प्लेटो ने साहस और संयम के साथ-साथ विवेक को अनिवार्य सद्गुण बताया है उसी प्रकार भगवद्गीता में भी ज्ञान को संतुलित जीवन के लिए आधार माना गया है। कोई भी व्यक्ति जब तक संतुलित व्यक्तित्ववाला नहीं कहा जा सकता जब तक कि वह साहस और संयम के साथ-साथ विवेक न रखता हो। जो व्यक्ति इन तीनों सद्गुणों का अनुसरण करता है वह निस्संदेह न्याय का भी अनुसरण करेगा। इस प्रकार यद्यपि हम साहस और संयम को व्यक्तिगत जीवन के आधारभूत सद्गुण मानते हैं, तथापि सम्पूर्ण वैयक्तिक विकास के लिए विवेक तथा न्याय के सद्गुण भी उपयोगी होते हैं। इतना अवश्य कहा जा सकता है कि साहस और संयम प्रत्यक्ष रूप से व्यक्तिगत विकास के आधार हैं और विवेक तथा न्याय उसपर पराक्ष रूप से प्रभाव डालते हैं।

इसी प्रकार हम यह कह सकते हैं कि विवेक तथा न्याय व्यक्ति के उस व्यक्तित्व पर प्रभाव डालते हैं जो कि वह अपने व्यक्तित्वों के सम्बन्ध में करता है। इन दो सद्गुणों में भी न्याय का सद्गुण अधिक महत्त्व रखता है और विवेक न्याय का साधन-माध्यम है। न्याय का सद्गुण बहुत व्यापक है। इसमें वे सभी सद्गुण समाविष्ट हो पाते हैं जो व्यक्ति के सामाजिक व्यवहार को सुमंजस बनाने के लिए आवश्यक होते हैं। उदाहरण स्वरूप भागीदारी का निश्चय विधान के अनुसार सभी कर्तव्यों का पालन करना, सत्य परायण रहना, दुरुपस्थित रहना आदि सभी सद्गुण न्याय के सद्गुण में समाविष्ट होते हैं। यदि हम इन सद्गुणों का विस्मरण करें, तो हमें यह स्वीकार करना पड़ेगा कि इन

धनीका पासन करने के लिए भी साहस संयम तथा विवेक की नितास्त आवश्यकता रखती है। यद्यपि धन्य को ही एकमात्र सामाजिक सद्गुण स्वीकार किया जाता है, तथापि धन्य हीनों मूल सद्गुण भी इसमें समन्वित रहते हैं। यद्यपि हम यह कह सकते हैं कि चारों मूल सद्गुण व्यक्ति तथा समाज के विकास के लिए समान महत्त्व रखते हैं।

### सद्गुणों का नैतिक महत्त्व

धरतु ने प्लेटो के दृष्टिकोण पर आधारित सद्गुणों की व्याख्या करते हुए मनुष्य की आत्मा के तीन धर्म स्वीकार किए हैं जो निम्नलिखित हैं

- (१) आत्मा का वनस्पतिमावात्मक धर्म (Vegetari aspect of the soul)
- (२) आत्मा का पशुमावात्मक धर्म (Animal aspect of the soul)
- (३) आत्मा का तर्कात्मक धर्म (Rational aspect of the soul)

नैतिकता का उद्देश्य मनुष्य के तर्कात्मक धर्म को अधिक प्रभावशाली बनाना और उसके धर्म दोनों धर्मों को तर्क के अधीन करना है। मनुष्य के व्यक्तित्व के दो प्रथम स्तर उसे स्वच्छन्द जीवन व्यतीत करने के लिये प्रेरित करते हैं और उसे प्रसोमन से धार्कित होने पर बाध्य करते हैं। नैतिक जीवन व्यतीत करने के लिए एक ओर उन प्रेरणाओं का नियंत्रण करना आवश्यक है, जोकि मनुष्य के वनस्पतिमावात्मक धर्म से तथा पशुमावात्मक धर्म से उत्पन्न होती हैं और दूसरी ओर तर्कात्मक धर्म को इस प्रकार विकसित करना है कि वह मनुष्य को उसके चरम लक्ष्य की ओर ले जाए। सद्गुणों का उद्देश्य यही द्विविध उद्देश्य है। सद्गुण नैतिक जीवन की बहु प्रक्रिया है जोकि मनुष्य की प्रवृत्तियों को व्यवस्थित करती है। वह उसकी स्वच्छन्द प्रेरणाओं भावनाओं तथा इच्छाओं को तर्कात्मक किया प्रदान करती है।

पश्चिमीय आचार-विज्ञान के अनुसार सद्गुणों को दो विभिन्न श्रेणियों में विभक्त किया जाता है

- (१) व्यावहारिक सद्गुण (Practical virtues)
- (२) सैद्धांतिक सद्गुण (Theoretical virtues)

व्यावहारिक सद्गुण वे सद्गुण हैं जोकि उन उच्च स्तरवासे सद्गुणों के निर्वाचन में संकल्प को स्थायित्व देते हैं जोकि न्यून स्तरवासी प्रवृत्तियों को तिरस्कृत करने में सहायता देते हैं। ये व्यावहारिक सद्गुण साहस संयम ब्रह्मचर्य आदि हैं। इस दृष्टि से व्यावहारिक सद्गुण वह सद्गुण हैं, जोकि तर्क के आधार पर दो अत्यन्त विरोधी दृष्टियों में मध्यम मार्ग पर चलने के लिए प्रेरित करता है। धरतु ने भी व्यावहारिक सद्गुण की यही परिभाषा स्वीकार की है और सद्गुणको दो अत्यन्त विरोधी तर्कों का स्वयं मिश्रण कहा है। उदाहरणस्वरूप साहस कायरता तथा धार्क्य न धाने की प्रवृत्ति के दो विरोधी तर्कों के बीच का तत्त्व है एवं उनका सुन्दर समन्वय है। यद्यपि व्यावहारिक दृष्टि से

सद्गुण का धर्म एक के आधार पर समन्वय करने की प्रवृत्ति है। व्यावहारिक सद्गुण हमें नमस्कारितात्मक तथा समुदायात्मक प्रेरणाओं को सकारणक व्यक्तित्व के नियन्त्रण में लाने के लिए सहायक होते हैं। इसके विपरीत ऐतान्त्रिक सद्गुण वे सद्गुण हैं जो हमारे व्यक्तित्व के विपरीत ठहराने के लिए सहायक होते हैं। उदाहरणस्वरूप विवेक तथा अन्य ऐसे सभी सद्गुण जोकि बौद्धिक सोच्यतात्मक तथा धार्मिक स्वसम्पन्न मूल्यों से सम्बन्धित हैं ऐतान्त्रिक सद्गुण हैं। ये सद्गुण व्यावहारिक सद्गुणों की अपेक्षा ऊँचे स्तर पर होते हैं और शक्ति सुख की अपेक्षा उत्कृष्ट ध्यानत्व को देनेवाले हैं।

पश्चिमीय धार्मिकशास्त्रियों की धारणा है कि ऐतान्त्रिक सद्गुणों एवं धार्मिक मूल्यों को व्यावहारिक सद्गुणों की अपेक्षा अधिक वांछनीय स्वीकार करने की प्रवृत्ति प्लेटो और धरस्तू के समय में भले ही संगत मानी गई हो किन्तु वर्तमान युग में जबकि उपयोगितावादी भावधारण हमारी तक की धारणा पर प्रभुत्व जमाए हुए है, ऐतान्त्रिक सद्गुणों का सर्वश्रेष्ठ नहीं माना जा सकता। यदि कोई अच्छे ऐतान्त्रिक सद्गुण है वे धार्मिक मूल्यों पर आधारित न होकर उपयोगिता पर आधारित जीवन के उच्चतम मूल्यों से सम्बन्धित वैज्ञानिक सद्गुण है। वर्तमान समय में धार्मिक मूल्यों को श्रेष्ठ तो प्रशंसित माना जाता है, किन्तु यह स्वीकार नहीं किया जाता कि वे व्यक्ति इन मूल्यों को अपनातेवाले हैं वे उन साधारण व्यक्तियों से भेद हैं जोकि व्यावहारिक सद्गुणों का अनुसरण करते हैं। पश्चिमीय धार्मिकशास्त्र में यह प्रवृत्ति प्रजातन्त्रीय दृष्टिकोण पर आधारित है और ऐतान्त्रिक सद्गुणों को व्यावहारिक घोषित करती है। यहाँ पर इस पश्चिमीय दृष्टिकोण की भारतीय दृष्टिकोण से तुलना करना अनुचित न होगा। हमने पहले भी बताया है कि भारतीय धार्मिकशास्त्र की दृष्टि से धर्म काम धर्म और मोक्ष पारों मूल्यों को मनुष्य के जीवन के विकास के लिए आवश्यक माना जाता है। इन पारों मूल्यों में से धर्म और काम को धर्म की अपेक्षा प्राथमिक माना जाता है और धर्म धर्म और काम का मोक्ष की अपेक्षा प्राथमिक स्वीकार किया जाता है। मोक्ष उच्चतम धार्मिक मूल्य है और धर्म एवं नैतिकता उसका साधन है।

इसका अभिप्राय यह नहीं कि धर्म और काम जिसमें कि साहस और समय की आवश्यकता रहती है धार्मिक मूल्य है। इसके विपरीत इन दो मूल्यों को प्रथम स्थान इसलिए दिया गया है कि इन पुष्पाधों की प्राप्ति के बिना धर्म एवं नैतिकता का अनुसरण करना असम्भव है और धर्म के बिना मोक्ष का प्रथम अर्थ कदापि उपलब्ध नहीं हो सकता। पुष्पाधों पर आधारित यह प्राचीन नैतिक सिद्धान्त निस्सन्देह व्यावहारिक तथा ऐतान्त्रिक सद्गुणों एवं नैतिकता का सुखर समन्वय है। इसके विपरीत धरस्तू का व्यावहारिक तथा ऐतान्त्रिक सद्गुणों का वर्गीकरण विस्तेषणात्मक होने के कारण पार्थक्य तथा द्वैतवाद का जन्म देनेवाला है। हमें यह तो स्वीकार करना पड़गा कि पश्चिम में सिद्धान्त और व्यवहार के पार्थक्य ने व्यवहार पर अधिक बल देकर, वैज्ञानिक प्रगति और नैतिक विकास को इतना प्रभाव दिया है कि आज मनुष्य प्रकृति पर शक्ति की दृष्टि से विजयी हो रहा है।

किन्तु इसके साथ-साथ धार्मिक मूल्यों का केवल वैज्ञानिक बोधित करके और उन्हें व्यावहारिक जीवन से पृथक् मानकर, उनकी इतनी घबहसना की गई है कि पश्चिमीय जीवन में व्यक्तित्व का धार्मिक विकास मात्र तक भी पिछड़ा हुआ रह गया है।

इसका प्रथमग्रह यह नहीं कि भारतीय जीवन में व्यक्तित्व का समन्वित विकास हुआ है। इसके विपरीत, राजनीतिक तथा ऐतिहासिक कुर्बतनाथों के कारण भारत में भी जहाँ तक जनसाधारण के जीवन का सम्बन्ध है, सिद्धान्त और व्यवहार में एक बड़ी खाई उत्पन्न हो गई है। भारतीय धर्मग्रन्थों ने मोक्ष के पुरुषार्थ पर प्रावश्यकता से अधिक बल देकर और निवृत्ति-मार्ग को ही उसका एकमात्र साधन मानकर भौतिक तथा व्यावहारिक मूल्यों का इतना विस्मरण किया है कि कुछ सीमा तक भारतीय बुद्धिकोश में निराशावाद उत्पन्न हो गया है। यही कारण है कि जब तक भारत परलून रहा जब तक उसकी नैतिक और वैज्ञानिक प्रगति प्रवृत्ति रही। किन्तु इसके साथ ही साथ भारत के कोन-कोने में, हर युग में ऐसी महान आत्माओं ने जन्म लिया जिन्होंने कि मात्र एक भारतीय धर्मग्रन्थवाद की पूँजी को न ही केवल सुरक्षित रखा है, अपितु उन्होंने एक समन्वित आदर्श जीवन व्यतीत करके प्रमाणित किया है कि व्यावहारिक जीवन में धार्मिक मूल्यों को लागू किया जा सकता है। भारतीय धर्मग्रन्थवाद की यह प्रथम प्रगति और पश्चिमीय भौतिकवाद द्वारा उत्पन्न धर्मीय स्वार्थ का सुन्दर सम्बन्ध और सामंजस्य मानव-समाज के कल्याण का एकमात्र साधन प्रमाणित हो सकते हैं। इस प्रकार के सुनारमक धर्मग्रन्थ के परभाव ही हम इस निष्कर्ष पर पहुँच सकते हैं कि मूल्यों का वैज्ञानिक तथा व्यावहारिक वर्गीकरण यह नहीं बताता कि सद्गुण धर्म, मूल रूप से किसी प्रकार की विभिन्नता उत्पन्न करता है। इसके विपरीत सद्गुण विभिन्न होठ हुए भी सामूहिक व्यवहार उत्पन्न करते हैं और यही समन्वयता चरित्र-निर्माण का दुष्ट नाम है।

यदि हम प्राचीनकाल के लोगों के व्यवहार पर दृष्टि डालें तो हम यह अनुमान करने कि वे भी धर्म की रक्षा विस्मासपात्रता सत्यपरायणता आदि मूल्यों की सहायता इस्तेमाल करते थे कि वे मूल्य स्वतन्त्र सद्गुण हैं और चरित्र-निर्माण की आधारभूत हैं। इसलिए ऐसे सद्गुणों को चरित्र-सम्बन्धी मूल्य भी कहा जाता है। वे चरित्र-सम्बन्धी मूल्य एवं सद्गुण उन लोगों को प्रत्यक्ष तुष्टि प्रदान करते हैं, जिनमें कि वे मूल्य उपस्थित होते हैं। न ही केवल इतना अपितु जो व्यक्ति चरित्र-सम्बन्धी मूल्यों को दूसरों में उपस्थित देखता भी है वह भी प्रभावित होता है और तुष्टि का अनुभव करता है। इस भानव्य का कारण यह है कि ये सद्गुण स्वतन्त्र होते हैं। जिस प्रकार कि हम किसी कलाकार की श्रृष्टि की प्रशंसा इसलिए करते हैं कि उसकी कला में स्वतन्त्र मूल्य है, इसी प्रकार हम पीरय मूल्य साहस तथा आत्मत्याग की प्रशंसा इसलिए करते हैं कि वह सद्गुण कला की भाँति स्वतन्त्र होता है। ऐसा करते समय हम उन परिणामों की ओर ध्यान नहीं देते, जो उस सद्गुण द्वारा प्रदत्त कर्म की उत्पत्ति होते हैं। इसलिए चरित्र की उत्कृष्टता को ही सद्गुणों के विकास का धार्मिक मध्य स्वीकार किया जाता है।

अरबन ने इसी दृष्टिकोण की पुष्टि करते हुए यह कहा है कि सद्गुण चरित्र की उत्कृष्टता को उत्पन्न करने के साधन प्रत्यक्ष हैं किन्तु वे सम्पूर्ण चरित्र नहीं हैं। वे तो आत्मानुभूति के साधन हैं जबकि आत्मानुभूति न ही केवल स्वसम्बन्ध है अपितु यह परम धर्म है। अरबन के शब्दों में "वास्तव में हम सद्गुणों को इसलिए स्वसम्बन्ध मूल्य देते हैं क्योंकि वे आत्मानुभूति के विभिन्न प्रकार हैं और आत्मानुभूति न ही केवल एक अन्तःस्थ मूल्य है, अपितु यह उच्चतम धर्म है। इसलिए ऐसे मूल्यों को एक दृष्टि से प्रतिष्ठित और आभारमूल माना जाता है क्योंकि इन (मूल्यों) का रखना उस वस्तु का रखना है जो अन्तःस्थापन धर्म है। ये मूल्य न ही केवल अन्तःस्थ जीवन के साधन हैं, अपितु धर्म जीवन की वास्तविक सामग्री का धर्म हैं अर्थात् जीवन के धर्म के स्वसम्बन्ध एवं स्वभाव की प्रतिबिम्बित हैं।" <sup>१</sup> इससे यह स्पष्ट है कि इन सद्गुणों का नैतिक मूल्य केवल इतना है कि वे नैतिक दृष्टि से मनुष्य के चरित्र का सुसजाकन करने में सहायता देते हैं।

कुछ लोग सद्गुण की स्वसम्बन्धता का विरोध करते हैं और कहते हैं कि सद्गुणों का अनुसरण करना निरर्थक है। महाहरणस्वरूप विरामयुद्ध के दौरान में एक राजनीतिज्ञ ने यह घोषणा की थी कि युद्ध की विजय पहले ही प्राप्त हो चुकी है और कि उन मनुष्यों के नैतिक गुणों में उसकी संयतता प्रमाणित हो चुकी है। इस प्रकार की घोषणाएँ सन्देश उत्पन्न करनेवाली होती हैं क्योंकि ज्यों-ज्यों युद्ध का समय अतीत हुआ यह स्पष्ट हो गया कि ऐसी घोषणा सद्गुणों की अन्तःस्थ प्रतिबिम्बित थी। किन्तु इसका अन्तिम फल यह नहीं कि चरित्र स्वसम्बन्ध नहीं है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि धर्म माता-पिता का आत्मत्याग सहस्र तथा युद्ध में नागरिकों की विस्वासपात्रता ऐसे सद्गुण हैं जोकि जीवन के लिए निमित्त मूल्य हैं। क्योंकि नैतिक नियम जीवन के लिए होते हैं और जीवन नैतिक नियमों के लिए नहीं होता इसलिए हम कह सकते हैं कि सद्गुण जीवन के लिए अस्तित्व रखता है न कि जीवन सद्गुण के लिए। यदि हम सद्गुणों का गम्भीर विरोध करें, तो हम इस परिणाम पर पहुँचेंगे कि इनकी उत्पत्ति और इनको धारण स्वीकार करने का कारण सार्वजनिक प्रवृत्ति को निरोध मूल्य स्वीकार करना है। यह सार्वजनिक वृत्ति मनुष्य के नैतिक स्वभाव पर ही आधारित है। अतः सद्गुणों का महत्त्व नहीं है कि वे नैतिक सुसजाकन का मुख्य साधन हैं।

हमने अधिकारों और कर्तव्यों के नैतिक महत्त्व की व्याख्या पहले ही की है और बताया है कि वे दोनों सामाजिक दृष्टि से सापेक्ष हैं। ज्यों-ज्यों सामाजिक विकास होता

१ "The real reason that we value virtues for their own sake is that they are forms of self-realization and self realization is not only an intrinsic good, but the highest good. Such values, then, are in a sense final and ultimate, since the possession of them is the possession of what is good in itself"



॥ अधिकारों और कर्तव्यों का स्वल्प स्वतः ही परिवर्तित होता जाता है। अधिकारों और कर्तव्यों का संघर्ष राजनीतिक और वैज्ञानिक समस्याएं उत्पन्न करता है। इसमिए प्रत्येक समाज में व्यवस्था विधान और अनुशासन की आवश्यकता रहती है। यह आवश्यकता इस बात का प्रमाण है कि मानवीय समाज नैतिक दृष्टि से पिछड़ा हुआ है। जब तक समाज में अधिकारों और कर्तव्यों का संघर्ष रहता जब तक पुनिष्ठ सेना और भ्यामामनों को समाज और राजनीति का धनिनाय धर्म माना जाएगा और जब तक राष्टों की परस्पर सम्बन्धों में होती रहेगी और युद्ध की सम्भावना रहेगी तब तक मानव समाज को पूरकता सम्म और नैतिक कहना धर्मगत होगा। दूसरे धर्मों में मनुष्य की नैतिकता को जबतक बाह्यात्मक उपाधियों पर निर्भर रखा जाएगा तब तक नैतिक प्रविष्टि की आवश्यकता रहेगी। अतः चरित्र निर्माण की प्रविष्टि प्रत्येक समाज के लिए हर युग में आवश्यक और धनिनाय रहेगी। चरित्र के प्रविष्टि का धर्म मनुष्यों में सद्गुणों के प्रति इतना आदर और प्रेम उत्पन्न करता है कि सच्चा मानव-मानव न स्वतः ही परिस्फुरित हो जाए। इस प्रकार सद्गुण धार्मिक मनुष्य के धार्मिक व्यक्तित्व से सम्बन्ध रखते हैं, सज्जनता तथा सच्चा चरित्र का मूल आधार है और चरित्र-निर्माण का वास्तविक स्रोत है।

चित्त व्यक्ति में सद्गुण स्वभाव में परिवर्तित हो जाते हैं वह बिना किसी बाहरी आदर के सद्गुणव्यवहार पर चलनवासा हो जाता है। यह प्रश्न यह होता है कि किस प्रकार से किसी व्यक्ति में सद्गुणों को स्वभाव में परिवर्तित किया जाए। इस प्रश्न का उत्तर देना प्रत्यक्ष कठिन है। इसका कारण यह है कि सद्गुण कोई सञ्ज्ञानिक धारणा नहीं है, अपितु एक ऐसा ठर है या वास्तविक जीवन से सम्बन्ध रखता है। सद्गुण का ज्ञान प्राप्त करना निताम्न आवश्यक है, किन्तु कबल ज्ञान ही सद्गुण को किसी व्यक्ति में विकसित नहीं कर सकता। अरस्तू ने यथाय ही कहा था कि सद्गुण एक अविकल्पक निर्वाचन का धर्मास है। अरस्तू की इस परिभाषा से यह स्पष्ट होता है कि चरित्र में सद्गुण को विकसित करना सरल काम नहीं है। ऐसा करने के लिए सज्जनता का धर्म आवश्यक है। इसलिये यह माना जा सकता है कि उपर्युक्त और कड़ा अनुशासन सद्गुणों के विकास के लिए धनिनाय है। कड़े अनुशासन से मनुष्य के चरित्र का निर्माण होता है और जब एक बार किसी व्यक्ति का चरित्र एक विशेष रूप धारण कर लेता है तो उस रूप का परिवर्तित होना कठिन हो जाता है। इस परिवर्तन के लिए कठोर नियमों पर चलन तथा उपस्था की आवश्यकता रहती है। यही कारण है कि मन तथा ज्ञानन्द्रियों पर संयम रखना प्रत्येक धर्म तथा धर्म में सर्वोपरि माना गया है। कड़ा अनुशासन निरस्यवह व्यक्ति के चरित्र को एक विशेष मार्ग पर चलाता है।

इसके अतिरिक्त चरित्र-निर्माण के लिए न हो कबल कड़े अनुशासन की आवश्यकता है, अपितु उसमें एम उदाहरणों की भी आवश्यकता है जिनमें कि कुछ व्यक्ति धार्मिक रूप से सद्गुणों का धारण कर रहे हैं। धर्मवी भाषा में कहा गया है “धार्मिक

उदाहरण केवल धारणा प्रस्तुत करने की अपेक्षा भ्रष्ट होता है।<sup>१</sup> इसमें कोई संदेह नहीं कि जिस प्रकार सामंती व्यवस्था का अनुकरण करते हैं और वंशवादी एक छूत के रोगकी भाँति तुरन्त फैल जाती है। उसी प्रकार सद्गुण भी मनुष्यों द्वारा अनुकरण की प्रवृत्ति के कारण ग्रहण किए जाते हैं। 'बुराई का देखकर बुराई करने बरसता है' का कथन सद्गुण के विषय में चरितार्थ होता है। प्रायः सामंती यह तर्क प्रस्तुत करते हैं कि जब बहुमत भ्रष्टाचारियों का है तो वही सदाचारियों की संख्यासंख्या समान में नैतिक श्रद्धा उत्पन्न नहीं कर सकती। किन्तु ऐसी धारणा सदा सामान्य धारणा है। यदि एक व्यक्ति भी बुद्धिप्रतिष्ठ हाकर सदाचार का जीवन व्यतीत करता है तो भी संस्कृत संस्कृत व्यक्ति उससे प्रेरित होकर सदाचारी बन जाते हैं। भारत के स्वतन्त्रता-संग्राम का इतिहास इस बात का साक्ष्य है कि महात्मा गांधी जैसे मुख्य शरीरवाला एक ही व्यक्ति कोटि कोटि मनुष्यों में सत्य और अहिंसा के प्रति प्रेम उत्पन्न कर सकता है और उन्हें सत्याग्रह का पालन करने पर प्रेरित कर सकता है। महात्मा गांधी के जीवन का उदाहरण एक ऐसा घासल नैतिक स्रोत है, जिससे संस्कृत व्यक्तियों ने नैतिक जीवन व्यतीत करने की प्रेरणा प्राप्त की है और सामान्य मानवामी पीढ़ियों में भी संस्कृत व्यक्ति ऐसी प्रेरणा प्रदान करते हैं।

यही कथन महापुरुष सदाचारी जीवन का प्रेरणात्मक उदाहरण प्रस्तुत कर सकते हैं। अपितु सामान्य व्यक्ति भी सद्गुण-स्वी रोय को छूत के रोय की भाँति कोने-कोने में प्रसारित कर सकते हैं। इस दृष्टिकोण को स्पष्ट करने के लिए एक वास्तविक उदाहरण देना आवश्यक है। अंग्रेजी का एक विख्यात उद्योग-धन्धे का मैनेजर रैमनाड़ी के ईर्ष्या निमित्त करके यूरोप के किसी राज्य से बचने के लिए पत्र-व्यवहार कर रहा था। उस पत्र-व्यवहार में जो बातें चल रही थी उसमें राज्य-विधेय के अधिकारी यह चाहते थे कि उनको कम से कम मुख्य पर रैमने के ईर्ष्या प्राप्त जाए, चाहे उनके उत्पादन में घटिया प्रकार की सामग्री भी क्यों न लवाई जाए। क्योंकि इस विधेय उद्योग धन्धे की सत्यपरामर्शता और उच्च कोटि की सामग्री का प्रयोग करने की स्वादिष्टी थी इसलिए वह मैनेजर उस राज्य के लिए रेल के ईर्ष्या निमित्त करने के लिए हिचकिचा रहा था। अन्त में यह निश्चित हुआ कि समझौता करने के लिए मैनेजर यूरोप के उस राज्य में स्वयं जाए। अन्त में वह मैनेजर वायुयान के द्वारा यूरोप को रखा हुआ। मार्ग में वह एक दिन के लिए सन्तान नगर में अपने एक मित्र के पास ठहरा। संध्या के समय वह जब बाजार में घूमने के लिए गया तो उसने एक कपड़े की दुकान पर मुन्दर-सा एक छूट का कपड़ा देखा। क्योंकि कपड़े का सामान बहुत कम था इसलिए उस मैनेजर ने उसे लिया। उसने अपने मित्र से पूछा कि सन्तान में सबसे अच्छे बर्तों की दुकान मामूली करके वह गलत अच्छे बर्तों की दुकान पर गया। दुकान

धीरे-धीरे

वह उसकी सेवा कर सकता

है। मैनेजर ने वह सुन्वर-सा मूट का कपड़ा उसे दिया और उससे प्रार्थना की कि उस कपड़े का मूट घीघ्र तैयार किया जाए। बर्डी ने उस कपड़े का प्रच्छेद प्रकार निरीक्षण करने के पश्चात् तुरन्त ही कहा 'थीमन्' हमारे यहाँ इस कपड़े का मूट तैयार नहीं किया जा सकता क्योंकि यह नकसी कपड़ा है। मैनेजर ने कहा 'घाप इस कपड़े का मूट तैयार कर दीजिए और सिलाई का पूरा मूल्स से सीजिए। बर्डी ने उत्तर दिया "इस प्रकार के नकसी कपड़े के बस्त्रों पर हम अपनी विस्वात बुकान की छाप नहीं सबा सकते।" मैनेजर ने मूट तैयार करने के लिए पुनः प्रार्थना की 'घाप भस्मे ही मेरे मूट पर अपनी बुकान का चिह्न मत समाइए।' बर्डी ने तुरन्त उत्तर दिया "थीमन् मैं अपने कारीगरों के सच्चे परिश्रम को नकसी कपड़े पर व्यय नहीं करना चाहता।" यह सुनकर वह मैनेजर भुम्रुआ-सा गया और उस कपड़े को उठाकर बर्डी की बुकान से बाहर निकला। किन्तु इस घटना से उसकी सत्यपरायणता प्ररिप्त हुई और वह विचार करने लगा यदि एक सत्यपरायण बर्डी नकसी कपड़े पर अपने नाम का चिह्न लगाता अपमान समझता है, तो हमारे लिए भी बटिया प्रकार की सामग्रियों से रेशमे इन्जनों का निर्मित करना और उन पर अपनी कम्पनी की छाप समाना अपमानजनक है। ऐसा विचार करके उसने अपना दौरा स्पष्ट कर लिया और बापस घमरीका जाकर उस राज्य-विशेष को सिख दिया कि उनकी कम्पनी बटिया सामग्रियों का प्रयोग करके किसी भी व्यवस्था में रेशमे इन्जन निर्मित नहीं कर सकती।

इस उदाहरण का अभिप्राय यह है कि नैतिक शिक्षा के लिए किसी वस्तु के प्रयोग करने की प्रावश्यकता नहीं है। प्रत्येक मनुष्य का अन्तःकरण सद्गुण प्रवृत्त करने के लिए सर्वत्र तत्पर रहता है। अतः जब वह किसी अन्य व्यक्ति को सद्गुण का अनुसरण करते हुए देखता है, वह तुरन्त उसे स्वयं अपनाता है और स्वयं अपनी मूल पर परचास्ताप भी करता है। यही कारण है कि परित्र की प्रशिक्षा शैक्षणिक ज्ञान प्रमत्ता उपदेश द्वारा नहीं दी जा सकती अपितु साक्षात् व्यावहारिक उदाहरण के द्वारा दी जा सकती है।

इसी प्रकार संयम का अनुसरण करने से नैतिकता का स्वतः ही विकास होता है। संयम का अर्थ वह आध्यात्मिक अनुशासन है, जो मनुष्य के अन्तःकरण को प्रेरित करता है और उसकी मूल नैतिक शक्ति को पुनः आश्रित कर देता है। पूर्व तथा पश्चिम में उत्कृष्ट से उत्कृष्ट बर्गों में संयम को आध्यात्मिक विकास का अभिव्यक्ति साधन माना गया है। संयम हमारा ध्यान आन्तरिक जीवन की ओर आ जाता है और हमारे व्यक्तित्व का कामाकम्प कर देता है। भारत में तो संयम को जीवन का मूल आधार माना गया है और कहा गया है कि 'संयमः शान्तिः जीवनम्' अर्थात् 'संयम ही जीवन है।' जब किसी समाज में जोड़े से व्यक्ति भी पादश्यों को अपने जीवन में उतारते हैं और संयम का अनुसरण करके पुण्य का प्राप्त करते हैं, वे जीवन्मुक्ति की अवस्था को प्राप्त करके वही केवल स्वयं परम धान्य का अनुभव करते हैं, अपितु सभी समाजसभा के द्वारा अल्प प्राणियों का नाम भी करते हैं। जिस समाज में इस प्रकार नैतिकता का विकास होता है और जिसमें प्रत्येक

व्यक्ति सद्गुणों की प्रतिमूर्ति बन जाता है तो उस समाज के लिए न तो किसी प्रकार के बाहरी अनुशासन की आवश्यकता रहती है और न उसे किसी प्रकार की नैतिक प्रशिक्षा से लाभ होता है। अतः सद्गुणों के विकास का व्यक्ति तथा समाज दोनों के लिए भारी महत्व है। किन्तु अभी तक विश्व में किसी भी ऐसे समाज की स्थापना नहीं हो सकी जो सर्वगुणसम्पन्न हो और जिसमें राजकीय अनुशासन और व्यवस्था की आवश्यकता न हो।

इसलिए प्रत्येक समाज में नैतिकता की प्रगति के लिए नैतिक प्रशिक्षण की आवश्यकता रहती है और नैतिक सुधारकों का श्रेय बना रहता है। सद्गुणों के विकास के लिए जिन दो विधियों का ऊपर उल्लेख किया गया है, वे सामान्यतया उपयोगी रहती हैं। इनमें से समय की विधि विशेष महत्व रखती है। वैसाकि हमने ऊपर कहा है, समयी व्यक्ति बड़ी है, जो अपनी इच्छाओं और भावनाओं को बुद्धि के अधीन करके समन्वित जीवन व्यतीत करता है। ऐसा व्यक्ति एक पूर्ण व्यक्ति होता है, किन्तु वह पूर्ण अभी हो सकता है जब वह किसी लक्ष्य को एवं उद्देश्य को सामने रखता है। परिश्रम के विस्मय साहित्यकार वेटे ने सत्य कहा है कि एक मनुष्य को या तो अपने आपमें पूर्ण होना चाहिए या उस पूर्ण में सम्मिलित हो जाना चाहिए। इस प्रकार सद्गुणों का विकास चरम लक्ष्य की ओर संकेत करता है और वह चरम लक्ष्य निश्चिह्न पूर्ण ही है। ईडले ने स्पष्ट शब्दों में कहा है “तुम उस समय तक पूर्ण नहीं हो सकते जब तक कि तुम एक पूर्ण में सम्मिलित नहीं हो जाओ।” अतः चरित्र का सम्पूर्ण विकास अभी हो सकता है जब हम किसी महान उद्देश्य की ओर दूसरों के सहयोग से प्रवृत्त हो जाएं। उस महान उद्देश्य के प्रति निरन्तर यत्न तथा भक्ति का होना आवश्यक है। यदि चरित्र का विकास हमें पूर्णता को अपने आपमें के लिए बाध्य करता है तो इसमें कोई संदेह नहीं कि सद्गुणों का ग्रहण करना निरपेक्ष पूर्ण की ओर अग्रसर होता है।

अधिकारी, कर्तव्यों और सद्गुणों की उद्देश्यारमक व्याख्या हमें अन्त में एक ऐसे निरपेक्ष चरम लक्ष्य की धारणा को स्वीकार करने के लिए बाध्य करती है, जो ऐसा पूर्ण और ऐसा उत्सारमक स्तर हो जिसकी वास्तविक अनुसृष्टि व्यक्ति को नैतिकता को उस पराकाष्ठा तक पहुँचा दे जिसको प्राप्त करके वह ईश से उठकर अद्वैत पर, अनेकतत्त्व से उठकर एकत्व पर एवं सपेक्षता से उठकर निरपेक्षता पर पहुँच जाता है। इसमें कोई संदेह नहीं कि ऐसी धारणा नैतिकता की उच्चतम धारणा है और मोक्ष की धारणा है।

इससे यह प्रमाणित होता है कि मोक्ष की नैतिक उत्सारमक (Ethico-metaphysical) धारणा नैतिकता के सभी सिद्धांतों के समन्वय की धारणा है। कांट का ‘कर्तव्य के प्रति कर्तव्य’ का सिद्धान्त इसलिए अमूर्त सिद्ध होता है कि वह किसी पूर्ण की प्राप्ति को लक्ष्य नहीं बनाता और इस प्रकार मनुष्य को नैतिक प्रशिक्षण नहीं देता एवं उसके चरित्र का निर्माण नहीं कर पाता। मोक्ष की धारणा कांट के सिद्धांत की इस भुक्ति को दूर करती है, क्योंकि वह आत्मा की पूर्णता में विश्वास रखती है और मनुष्य को अन्त में

१ “You cannot be a whole, unless you join a whole.”

सत् की घोर, संस्कार से प्रकाश की घोर और मृत्यु से घमरान की घोर से जाती है। इसी प्रकार सुखवाद की बारबा भी केवल दृष्टान्तों की कृति को उद्देश्य मानकर मनुष्य के पूर्णत्व की घोर ध्यान नहीं देती।

मोक्ष प्राप्ति के जिसने भी साधन भारतीय दर्शन में प्रस्तुत किए गए हैं उन सब में नैतिक जीवन व्यतीत करने का निधान है। यह विधान संयम द्वारा व्यक्ति में सद्गुणों को स्थायी रूप देता है। किन्तु हम यह जानते हैं कि वर्तमान समय में हिने-गिने व्यक्ति ही मोक्ष को जीवन का लक्ष्य बनाते हैं। अधिकतर मनुष्य तो सुखवादी जीवन को ही नैतिक जीवन स्वीकार करते हैं। किन्तु जब व्यावहारिक जीवन में सुख की खोज में भी संयम उत्पन्न होता है जब एक व्यक्ति का सुख दूसरे व्यक्ति के दुःख का कारण बन जाता है और जब कोई स्वार्थी व्यक्ति समाज के नियमों का उल्लंघन करता है और सद्गुणों की अपेक्षा हर प्रकार के वस्तुओं का प्रभुत्व करने लगता है तो सामाजिक और नैतिक न्याय की समस्याएँ खड़ी हो जाती हैं। ऐसी अवस्था में यह प्रश्न उठता है कि क्या सामाजिक नियमों के उल्लंघन करनेवाले व्यक्ति को किसी प्रकार का दण्ड दिया जाए या न दिया जाए। यदि दण्ड को नैतिक मान भी लिया जाए, तो यह प्रश्न होता है कि दण्ड की संगतता किस तर्क पर आधारित है। ऐसे प्रश्नों का उत्तर देने के लिए, हमें दण्ड के मुख्य सिद्धान्तों (Main theories of punishment) का विश्लेषण करना होगा और यह बताया होगा कि इनमें से कौन-सा सिद्धान्त नैतिक दृष्टि से महत्त्व रखता है। अब हम पहले अध्याय में दण्ड के सिद्धान्तों की पूरी व्याख्या करेंगे और इसके साथ ही सामाजिक न्याय की व्याख्या भी करेंगे। दण्ड के सिद्धान्तों के परभाव ही हम मृत्युदण्ड तथा आत्महत्या जैसी समस्याओं का समाधान करने की चेष्टा कर सकते हैं।

## तेरहवां अध्याय दण्ड के सिद्धांतों का नैतिक महत्त्व

(Ethical Significance of the Theories of Punishment)

हमने पिछले अध्याय में सद्गुणों के नैतिक महत्त्व का सिद्धान्तोक्त किया है और इस परिणाम पर पहुँच है कि सद्गुण व्यक्तित्व के नैतिक विकास के लिए एवं उसके पूर्णत्व के लिए अनिवार्य आवश्यक है। किन्तु उनके प्रसार के कारण समाज में अपराध के प्रसिद्धि की आवश्यकता है। यदि यह सत्य है कि सामाजिक प्रवृत्तियों को दूर करने के लिए और सद्गुणों के प्रसार के लिए समाज में नैतिक शिक्षा की अपेक्षा है तो यह प्रश्न उठता है कि क्या यह प्रशिक्षण स्वयं ही मनुष्य के अन्तर्गत् से परिष्कृत हो सकती है यद्यपि उसको प्रेरित करने के लिए कुछ ऐसे सामाजिक विधान की भी आवश्यकता है जिसके द्वारा नैतिक विकास को प्रोत्साहन दिया जाए। यह प्रश्न हमें नैतिक न्याय के क्षेत्र में प्रवेश करने पर बाध्य करता है और हमें यह जानने के लिए प्रेरित करता है कि किस प्रकार एक नव जात प्रिय को मुक्त और दुःख का अनुभव एवं पारिधोयिक और दण्ड की व्यवस्था प्रणाली आदतों के निर्मित करने में सहायक सिद्ध होती है, क्या उसी प्रकार समाज के नैतिक विकास में भी मूल्य कम की प्रवृत्ति और अनुमूल्य कम की निम्न सहायक हो सकती है।

इतिहास इस बात का साक्ष्य है कि प्राचीनकाल से ही मनुष्य न्याय तथा दण्ड के द्वारा नैतिकता का विकास करता आया आया है। इसका कारण यह है कि नैतिकता निरन्तर एक सामाजिक सत्य है और यद्यपि सामाजिक व्यवस्था पर आधारित है। मनुष्य भी स्वभाव से सामाजिक प्राणी है और उसकी यह सामाजिक प्रवृत्ति उसे इस बात के लिए प्रेरित करती है कि वह समाज में एक सम्मानित व्यक्ति कहलाए और इस सम्मान के लिए हर प्रकार का त्याग करे। जब उसे सहाय्य के लिए समाज में सम्मान प्राप्त होता है और दुराचार के लिए अपमान का सामना करना पड़ता है, तो उसकी यह प्रवृत्ति अधिक तीव्रता से प्रेरित होती है और वह स्वयं ही अपने-आपमें सद्गुणों का विकास करता है। प्राचीनकाल में तो सामाजिक बहिष्कार को मृत्यु के सम्य से भी अधिक घोर कर माना जाता था। आधुनिक युग में जबकि व्यक्ति को हर प्रकार की स्वतन्त्रता है और जबकि सम्प्रदाय और धर्म के आधार पर सामाजिक वर्गों को चुनकर ठीका जा रहा है सम्भवतया ऐसा विचार किया जा सकता है कि नैतिक विकास के लिए भय और दण्ड का कोई भी स्थान नहीं है। किन्तु ऐसी चारणा भी एकपक्षीय चारणा है। यदि हम इस

समस्या पर गम्भीर चिन्तन करें तो हम इस निष्कर्ष पर पहुँचेंगे कि कुछ सीमा तक यह कथन सत्य भी हमारे जीवन में भरितार्थ होता है कि विज्ञान का भय ज्ञान का प्रथम धरण है।<sup>१</sup>

इसमें कोई संदेह नहीं कि धार्मिक जो भय मनुष्य को नैतिकता की ओर आकर्षित करता है, वह किसी धर्मविश्वास पर आधारित नहीं है। धार्मिक मनुष्य सामाजिक बहिष्कार से इसभिय भयभीत नहीं होता कि वह अपनी धार्मिकताओं के लिए, अपने सम्प्रदाय पर नियंत्रण होकर लोगों पर निर्भर है। धार्मिक यदि कोई कठिनाई समाज किसी व्यक्ति को अन्तर्जातीय विबाह करने पर उसका हस्तान्तरण कर दे तो भी वह व्यक्ति मुझी जीवन व्यतीत कर सकता है जबकि प्राचीनकाल में इस प्रकार का बहिष्कार मृत्युदण्ड से भी भयकर माना जाता था। वर्तमान प्रगतिशील युग में ऐसे बहिष्कार का कोई महत्त्व नहीं है क्योंकि इस प्रकार का दण्ड अज्ञान मनुष्यत्व के प्रति और कठिनाई पर आधारित है। इसके विपरीत जो व्यक्ति इस प्रकार के कठिनाई का विरोध करता है, उसे चिन्तित समाज सम्मानित करता है। किन्तु इसका धर्मिण्य यह नहीं है कि परम्पराओं के विरोध को ही नैतिकता स्वीकार कर लिया जाए। मानव समाज में कुछ ऐसी धार्मिक परम्पराएँ भी हैं जो जाति-सम्प्रदाय और रंग की सीमाओं से ऊपर उठ जाती हैं और जिनका उन्मूलन करना प्रत्येक सामान्य मानव के लिए सर्वत्र वर्जित माना जाता है। हमने जिन मानवीय धर्मिकारों और कर्तव्यों का उल्लेख पहले किया है वे ऐसी ही व्यापक मानवीय परम्पराएँ हैं। धार्मिक भी यदि बिना के किसी भी भाग में इन कर्तव्यों और धर्मिकारों का उल्लंघन किया जाता है तो प्रत्येक सामान्य मनुष्य उस उल्लंघन पर खेद प्रकट करता है। इसका कारण यह है कि इस प्रकार का उल्लंघन मानव-मानव में भेद उत्पन्न करता है और सर्वत्र धर्म्याय पर आधारित होता है। यदि मनुष्य धार्मिक कठिनाई से भयभीत नहीं है वह धर्म्याय से प्रभावित भयभीत होता है। यदि मनुष्य सबकुछों में प्रेम करता है तो उसे प्रभावित से प्रभावित करनी होगी। यदि वह धर्म्याय को बाधनीय स्वीकार करता है और उससे आकर्षित होता है तो उसे धर्म्याय को बाधनीय मानकर धर्म्याय के प्रति विकर्षण और विरक्तिकार का व्यवहार करना होगा। इससे यह प्रमाणित होता है कि धार्मिक म धार्मिक भी भय का स्थान है।

मनुष्य की धर्म्याय के प्रति विरोध की भावना धर्म्याय की भाग के रूप में धर्म व्यक्त होती है। इस भावना में दो पक्ष हैं। एक तो यह पक्ष है जोकि उससे जो धर्म उसकी बलता सेने की भावना को अभिव्यक्त करता है। उसका यह पक्ष धर्म्याय की भाग करने का मूलप्रवृत्तयामक आधार है। इस भावना से प्रेरित होकर धर्म्याय का भाग करने वाला व्यक्ति यह चाहता है कि जिस व्यक्ति धर्म्याय समूह ने उससे धर्म्याय किया है, वह उससे वैसा ही व्यवहार करे अर्थात् वैसा ही धर्म्याय करे जैसाकि उस व्यक्ति के साथ किया गया है। इस प्रकार की धर्म्याय की भाग प्राचीनतम समाज में उपस्थित थी।

१ "Fires of the law is the beginning of wisdom."

भावना संस्कृत में इस प्रकार व्यक्त की गई है 'उठे घाठर्ष समाचरेत् प्रयति 'दुष्ट व्यक्ति से दुष्टता का ही व्यवहार करना चाहिए।' न्याय की इस धारणा को प्रसन्न न्याय (Wild justice) कहा जाता है और इसकी अभिव्यक्ति 'हत्या का प्रतिशोध हत्या' के कथन में होती है। न्याय की नैतिक धारणा का विकास काफी समय के पश्चात् हुआ है। प्रसन्न न्याय को प्रतिशोधात्मक (Retributive) न्याय का नाम दिया जाता है। दण्ड के सिद्धांतों की व्याख्या करते हुए हमें इस प्रकार के न्याय की धारणा का पुन विस्मरण करना होता है। यह न्याय वितरणात्मक (Distributive) न्याय से विभिन्न है क्योंकि वितरणात्मक न्याय का सम्बन्ध जीवन की सुविधाओं के वितरण से है। न्याय की परिभाषा देने के लिए हमें इन दोनों पक्षों की ओर ध्यान देना होगा। न्याय का दूसरा पक्ष वितरणात्मक पक्ष है।

न्याय की परिभाषा देने के लिए धरम ने लिखा है 'रोम के विधान के अनुसार, न्याय का अर्थ प्रत्येक व्यक्ति को 'उसका उचित भाग देना है। इस अभिव्यक्ति में छिपी हुई भावना प्राथमिक भाषा में उस समय अधिक स्पष्ट हो जाती है, जब हम एक अनुभव के विषय में कहते हैं 'वह उसी वस्तु को प्राप्त करता है जोकि उसका भाग है।' यदि हम इस अभिव्यक्ति का विवेचन करें तो हम इस परिभाषा पर पहुँचते कि इसमें न्याय के दोनों तत्त्व उपस्थित हैं। जब हम यह कहते हैं कि प्रत्येक व्यक्ति को उसका भाग देना न्याय है, तो यह स्पष्ट है कि हम जीवन की सुविधाओं के वितरण को न्यायसममत मानते हैं और इस प्रकार न्याय के वितरणात्मक पक्ष की रक्षा करते हैं। इसके साथ ही साथ प्रत्येक व्यक्ति को उसका भाग देने का अर्थ उसको उसका अधिकार देना है। इस प्रकार इसमें न्याय का सम्बन्ध अधिकारों से है। हम यह कह सकते हैं कि न्याय व्यक्तियों की मर्याद प्राकाशाओं की वृत्ति है। दूसरे शब्दों में यह उसके उचित अधिकारों की स्वीकृति है। यदि कोई व्यक्ति सख्त परिश्रम करता है और फिर भी जीवन-निर्वाह के योग्य धन प्राप्त नहीं कर सकता तो वह ऐसा विचार करता है कि विश्व में न्याय नहीं है। इसके विपरीत यदि कोई व्यक्ति धारारा और धनकर्मव्य हो और उसे संसार की सभी सुविधाएँ प्राप्त हों तो भी हम ऐसा अनुमान करते हैं कि संसार में अन्याय है।

न्याय की व्याख्या करने के लिए यह धारण्यक है कि हम उसके नैतिक आधार और नैतिक (Legal) आधार के भेद को स्पष्ट करें। नैतिक दृष्टि से न्याय का अर्थ सद्गुण एवं नैतिक धर्म है और विधान की दृष्टि से इसका अर्थ बिना किसी पक्षपात के

१ "Justice, according to Roman law is giving everyone his due. The feeling that underlies this expression is even better expressed in our modern slang, when we speak of a man getting what is coming to him. In this expression are incuded several ideas, which are inescapable from the notion of justice."



नियमों के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति के अधिकारों की रक्षा करना है। जब हम यह कहते हैं कि समुक्त व्यक्ति न्यायशील है तो हम 'न्याय' शब्द को नैतिक दृष्टि से प्रयोग में ला रहे होते हैं। इसके विपरीत जब हम यह कहते हैं कि समुक्त नियम अपना समुक्त राज्य न्यायसंगत है तो हम न्याय का शब्द वैधानिक दृष्टि से कर रहे होते हैं। जब हम न्याय के इन दो अर्थों को स्पष्ट नहीं करते तो इन शब्दों के प्रयोग में अस्पष्टता एवं भ्रम उत्पन्न हो जाता है। किन्तु न्याय के इन दोनों दृष्टिकोणों का स्पष्ट किया जाना आवश्यक है। अतः सिद्धान्तिक वैज्ञानिकों ने इस समस्या पर प्रकाश डाला है। जब हम न्याय को सम्यक्ता एवं पक्षपात रहित व्यवहार कहते हैं उसमें भी या तो हम शुभ एवं सद्गुणों के वितरण का प्रकरण ले रहे होते हैं अथवा असुख एवं दुःखों के वितरण का। जब हम न्याय के द्वारा उन व्यक्तियों के प्रति नियम रेत हैं जिन्होंने असुख का व्यवहार किया है, तो हमारा यह निर्णय एक प्रकार का निर्णय होता है। जब हम न्याय के द्वारा दुःख का वितरण करते हैं तो हमारा यह न्याय पारितोषिक एवं प्रशिक्षण देनेवाला न्याय होता है। पहले प्रकार का न्याय समाज का सुधारण (Corrective) न्याय होता है और दूसरे प्रकार का न्याय वितरणपरम होता है। अनेक बार न्याय शब्द का प्रयोग सुधारण की दृष्टि से किया जाता है। अतः यह कहा जाता है कि न्याय करने का अर्थ एक व्यक्ति की समस्या है। इससे पूर्व कि हम एक के सिद्धान्तों की व्याख्या करें, जोकि न्याय का सुधारण दृष्टिकोण को अभिव्यक्त करता है, विनियमपरम न्याय की व्याख्या करना आवश्यक है।

अर्थन का कहना है कि विधानपरम न्याय तथा नैतिक न्याय में अन्तर यह है कि पहले प्रकार का न्याय आवश्यक न्याय नहीं है जबकि हम नैतिक न्याय को आवश्यक कह सकते हैं। नैतिक न्याय राजनीतिक विधान की अपेक्षा उत्कृष्ट विधान को ही मान्य मानता है। इसका कारण यह है कि मानवता के उचित अधिकारों तथा राजनीतिक विधान एवं उस विधान द्वारा सुनिश्चित संस्थाओं में परस्पर संघर्ष है। इन यह जानते हैं कि विधान का नैतिकता संघर्ष अन्तर्गत उत्पन्न होता है। इसी संघर्ष का कारण ही संघर्ष में अनेक मुद्दे उत्पन्न होते हैं। हमने इस प्रकार के एक संघर्ष का उदाहरण अधिकारों के सम्बन्ध में दिया है। इससे यह प्रमाणित होता है कि वैधानिक न्याय केवल औपचारिक है और औपचारिक रूप से ही प्रत्येक मनुष्य के अधिकार को स्वीकार करता है। विधान इस दृष्टि से एक प्रकार का कठिनाई न्याय प्रस्तुत करता है और अपना सोमाधों से बाहर नहीं जाता। उसका अधिकार से न्यूनतम सम्बन्ध होता है और यह सम्बन्ध भी इसलिये होता है कि उस नैतिकता की न्यूनतम मात्रा के बिना समाज का स्वास्थ्य सुनिश्चित नहीं रह सकता। इस प्रकार वैधानिक न्याय केवल इतना प्रतिपादित करता है कि मनुष्य केवल अपना भाग प्राप्त कर सकता है और उसके कुछ मूलभूत स्वाभाविक अधिकार सुनिश्चित रखे जा सकते हैं। इन सुरक्षा में विधान के सामने सभी व्यक्ति समान हैं। इस प्रकार जब भी विधान को लागू किया जाता है और उसका अर्थ किया जाता है, तो उसमें स्वतन्त्रता के अधिकार तथा उन

स्वतंत्रता की सुरक्षा को असंयत चोपित करने की धारणा उपस्थित रहती है। इस प्रकार नैतिक न्याय में औपचारिकता तथा वैयक्तिक भावना की प्रधानता रहती है। इसी दृष्टि से विख्यात नैतिक विचारक सिल्विक ने वैधानिक न्याय को संकीर्ण न्याय (Conservative justice) कहा है। न्याय की यह धारणा नैतिक दृष्टि से उपयोगी नहीं है, क्योंकि वह एक प्रभुत्व धारणा है। इसी विचार का पुष्ट करते हुए धरमन ने लिखा है 'विधान की संकीर्णता की भावना अनेक बार उसे न ही केवल कठोर, अपितु मूर्खतापूर्ण प्रमाणित करती है। विधान अनेक मानवीय मूल्यों की प्रवहेमना तो करता है किन्तु वह बिन मूल्यों को स्वीकार करता है उन्हें आवश्यकता से अधिक दृढ़ता से मोहे के हाथ से जकड़कर रखता है।'

इसका अभिप्राय यह है कि वैधानिक न्याय केवल स्वतंत्रता के अधिकार पर ही बल देता है और इस बात की प्रवहेमना करता है कि व्यावहारिक जीवन में इस अधिकार की कुछ सीमाएं होती हैं। यदि इन सीमाओं को स्वीकार न किया जाए, तो नैतिकता का पालन नहीं हो सकता और मनुष्य के व्यक्तित्व का स्वतन्त्र विकास भी नहीं हो सकता। उदाहरणस्वरूप यदि जीवन के अधिकार में स्वतंत्रता निहित है, तो इस स्वतंत्रता का उस समय तक कुछ फल नहीं रहता यदि जीवन के कुछ साधन उपलब्ध न हों। अतः जीवन के अधिकार का फल जीवन की औपचारिक स्वतंत्रता-मात्र नहीं है अपितु इसके कुछ अधिक है। नैतिक न्याय जीने की कोरी स्वतन्त्रता को स्वीकार करता है और उन साधनों और सुविधाओं की प्रवहेमना करता है, जो कि जीवन को बनाए रखने के लिए आवश्यक ही नहीं अपितु अनिवार्य हैं। इसी प्रकार अन्य अधिकारों में भी केवल औपचारिक स्वतन्त्रता को स्वीकार करना जीवन के विकास के लिए पर्याप्त नहीं है।

नैतिक न्यायमें अथवा धार्मिक न्याय में जो वितरणात्मक तत्त्व है वह वैधानिक न्याय की औपचारिकता में नहीं है। वैधानिक न्याय का धारण प्रत्येक व्यक्ति को सीमित रूप में कुछ अधिकारों को प्राप्त करने का अवसर देना प्रबल है। इस दृष्टि से पक्षपात से रहित होने की भ्रष्टा एक वैधानिक समानता देने के लिए वैधानिक न्याय का अनिवार्य रूप से मूल जीवन की कुछ उपाधियों को न्यायसंगत रूप से वितरित करने की भ्रष्टा करनी पड़ती है। किन्तु वितरणात्मक न्याय इससे कुछ अधिक होता है। इस न्याय में मूल जीवन की अवधारण्यक उपाधियों के अतिरिक्त अन्य मूल्यों के वितरण की आवश्यकता रहती है। अतः वितरणात्मक न्याय एक उच्च प्रकार का एवं आदर्श न्याय है और यही न्याय नैतिकता का मूल आधार है। वितरणात्मक न्याय की इस व्याख्या के परभाव हम दण्ड के सिद्धांतों के प्राचय को नयी भांति समझ सकते हैं और इस निष्कर्ष

१ 'The conservative spirit of law makes it seem at times not only callous but also stupid. Law may seem to be blind to many human values, but those which it does see, it sees very clearly and in the main holds on to with a grip of iron.'

पर पहुँच सकते हैं कि भौतिक न्याय कहीं तक नैतिक न्याय से सम्बन्धित है और वह नैतिक उत्तरदायित्व में क्या महत्त्व रखता है।

## बुद्ध

बुद्ध की धारणा निम्नोक्त एक सामाजिक धारणा है। किन्तु इसका धारण न्याय का स्वाभाविक सिद्धान्त है। न्याय के स्वाभाविक सिद्धान्त के अनुसार प्रत्येक मनुष्य स्वाभाविक रूप से यह मानना रखता है कि प्रत्येक व्यक्ति को उसके कर्मों का फल प्रत्यक्ष मिलना चाहिए। इस धारणा के विपरीत जो प्राचीन धार्मिक धारणा है, उसके अनुसार प्रयास करनेवाला व्यक्ति स्वयं ही उसका फल प्राप्त करता है। क्योंकि जब वह किसी व्यक्ति से प्रत्याश करता है, तो उसे धारमहीनता का प्रत्यक्ष अनुभव होता है। ऐसा करते समय वह मानवता के स्तर से झूठ हो जाता है। इस प्रकार वह व्यक्ति प्रत्याश करते समय अपने दुःख का कारण स्वयं बन जाता है। कुछ सीमा तक तो यह सत्य है कि धर्मनिरपेक्ष कर्म करनेवाला व्यक्ति प्रत्यक्ष धारमहीनता के भाव के कारण मानसिक दुःख का अनुभव करता है। यदि इस सत्य को व्यापक भी मान लिया जाए, तो भी प्रत्यक्ष व्यक्ति उसके इस धार्मनिरपेक्ष दुःख को नहीं देख सकते और वे ऐसा समझते हैं कि उस व्यक्ति को धर्मनिरपेक्षता का बंध नहीं मिला। यदि यह सत्य है कि मनुष्य में किसी प्रकार के जन्मजात संस्कार नहीं होते और उसके चरित्र का निर्माण सर्वथा बाह्य परिस्थितियों पर निर्भर रहता है तो यह सत्य होगा कि कुछ व्यक्ति जो धारम से प्रत्याश और धर्मनिरपेक्षता को अपना लेते हैं वे कदापि धर्मनिरपेक्ष कर्म करने के पश्चात् धारमहीनता की भावना का अनुभव न करते होंगे। यदि इसके विपरीत स्वीकार कर लिया जाए कि कुछ व्यक्ति जन्मजात संस्कारों के अनुसार स्वभाव से ही नैतिक और कुछ स्वभाव से ही धर्मनिरपेक्ष होते हैं, तब भी यह बात स्पष्ट है कि कुछ व्यक्ति ऐसे प्रत्यक्ष हैं जो धर्मनिरपेक्ष कर्म करने पर प्रत्यक्ष दुःख की भावना का अनुभव नहीं करते। उपर्युक्त दोनों प्रवृत्तियों में निम्नलिखित तर्क हमें इस निष्कर्ष पर पहुँचने के लिए बाध्य करता है कि प्रत्येक मनुष्य को उसके कर्मों के अनुसार प्रत्यक्ष फल प्राप्त होना चाहिए। यह दृष्टिकोण हमें बुद्ध की समस्या को समझने की प्रेरणा देता है।

नैतिक दृष्टि से भी सभ्यता को प्रोत्साहन देना और दुष्टता को दमन करना समाज के कल्याण के लिए आवश्यक है। चाहे हम धर्म में विश्वास रखते हों या न रखते हों हमारी बुद्धि हमें यह स्वीकार करने के लिए बाध्य करती है कि धर्मनिरपेक्षता एवं नैतिक व्यक्ति मानव-मानव की प्रगति के लिए सहाय करता है और दुर्गुणों का अनुसरण करने वाला व्यक्ति सहायार के वास्तव का विरोधी है। इसलिए सामान्य व्यक्ति की यह दृष्टि रहती है कि वह सहायारी व्यक्ति की सहायता करे और दुष्टता के व्यक्ति का विरोध करे। परिणामी धार्मिक-विज्ञान सहायार तथा दुष्टता को इन स्वाभाविक प्रवृत्तियों का स्वीकार करता है। भारतीय धार्मिकशास्त्र में धार्मिकता में ही इन दो प्रवृत्तियों को

स्वीकार किया गया है। सदाचार की प्रवृत्ति को वैभी सम्पत् और दुराचार की प्रवृत्ति को धामुरी सम्पत् कहा गया है। भगवद्गीता के छठहरे अध्याय में वैभी और धामुरी सम्पत् की जो व्याख्या दी गई है उसका सम्मेलन करना अत्यन्त आवश्यक है। वैभी संपत् वाले व्यक्ति में अहिंसा सत्य कोष से युक्त त्याग धान्ति तथा अन्य प्राप्तिओं के प्रति प्रेम सौम्यता तथा साहस पवित्रता आदिगुण स्वभाव से ही उपस्थित होते हैं। इसके विपरीत धामुरी सम्पत्वाले व्यक्ति में दम्भ अभिमान कोष कठोरता घमन आदि जैसे अव्यक्त स्वभाव से उपस्थित होते हैं। धामुरी सम्पत्वाला व्यक्ति ध्वंस करनेवाला जोभी पाखंडी और दुष्टों के दुष्ट में प्रसन्नता अनुभव करता है। वह अनेक विन्ताओं में मग्न रहता है और इच्छाओं की तृप्ति को ही जीवन का चरम लक्ष्य समझता है। वह अस्वायत्तपूर्ण विचारों से बल एकत्र करता है और इच्छाओं की निरंकुश तृप्ति में लगा रहता है। इसके विपरीत वैभी सम्पत्वाला व्यक्ति सर्वत्र दुष्टों की असाई में प्रवृत्त रहता है।

यदि यह सत्य है कि नैतिक व्यक्ति अनहित और जनकल्याण के लिए जीवन व्यतीत करता है और अनैतिक व्यक्ति स्वार्थ के लिए दुष्टों का हानि पहुंचाता है तो तर्क हमें इस बात पर प्रेरित करता है कि वैभी सम्पत् के प्रोत्साहन के लिए और धामुरी संपत् के दमन के लिए किसी न किसी प्रकार के दण्ड की व्यवस्था आवश्यक होनी चाहिए। मैकन्वी ने भी इसी दृष्टिकोण को पुष्ट करते हुए कहा है कि अनैतिक एवं दुष्ट व्यक्ति का जीवन में सफल होना और वर्मपरायण व्यक्ति का असफल होना सर्वथा प्रसंगिक है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि प्रायः सम्पूर्णों का आचरण करनेवाला व्यक्ति पहले दुष्ट और अन्त में दुष्ट का अनुभव करता है किन्तु फिर भी एक सामान्य व्यक्ति की यही भावना रहती है कि नैतिक व्यक्ति का प्रोत्साहन और अनैतिक व्यक्ति का विरोध सर्वथा वांछनीय है। प्राचीनकाल में जैसे ही ऐसी भावना प्रतिघोष की प्रवृत्ति से उत्पन्न हुई हो किन्तु प्राथमिक समाज में प्रतिकृता की रोकथाम की प्रवृत्ति निःसन्देह मनुष्य के तर्कत्मक स्वभाव पर आधारित है। हमारे इस दृष्टिकोण की पुष्टि तभी हो सकती है जब हम दण्ड के विभिन्न सिद्धांतों की पूरी व्याख्या करें।

### दण्ड के सिद्धान्त

ऊपर दिए गए विवेचन से यह स्पष्ट है कि सदाचार के लिए प्रशंसा और दुराचार के लिए निन्दा की प्रवृत्ति से ही समाज में दण्ड की प्रथा आरम्भ हुई। प्राचीनकाल से ही सामाजिक नियमों को भंग करने पर व्यक्ति को दण्ड दिए जाने की प्रथा का अनुसरण किया जा रहा है। प्राथमिक समाज में भी अपराध करनेवाले व्यक्ति को दण्ड दिया जाता है। कुछ कृषिवासी समाजों में अब तक भी किसी सामाजिक नियम को भंग करनेवाले व्यक्ति को सम्प्रदाय से बहिष्कृत कर दिया जाता है। किन्तु सिद्धा की उत्पत्ति के साथ-साथ ऐसे दण्डों की प्रथा भी समाप्त होनी लगी जा रही है। कुछ ही वर्ष पूर्व

विधानों में धर्मों को पढ़ाई न करने पर दण्ड दिया जाता था। किन्तु धार्मिकता यह प्रथा भी भुल्य हो गई है। अब केवल अपराध करनेवाले व्यक्तियों को ही राज्य-शासन द्वारा विभिन्न प्रकार का दण्ड दिया जाता है। अपराध के क्षेत्र में अभी तक सबसे अधिक उन्नत देशों में भी दण्ड की प्रथा का घट नही हुआ है। इसका कारण यह है कि यदि किसी समाज में अपराध एवं अनेतिक कर्म करने की रोकथाम के लिए दण्ड की व्यवस्था न की जाए, तो समाज का बाधा ही छिन्न-भिन्न हो जाए। इसलिए दण्ड की प्रथा में ही परिवर्तित हो गई हो किन्तु उसका धाज भी संसार के कोने-कोने में महत्त्व है। न ही केवल अपराध के क्षेत्र में अपितु समाज में भी धाज तक परिवर्तित रूप में दण्ड की प्रथा प्रचलित है। यदि सम्प्रदायवादिता और सङ्कुचित हृदयता के अभाव से बाह्यकार (हुकूम-न्यानी बन्ध) की प्रथा धार्मिक सम्य समाज में नहीं है, फिर भी विभिन्न व्यवसायों के संघों में संस्थाओं के नियमों को भंग किए जाने पर व्यक्ति को जुर्माने धादि का दण्ड अवश्य दिया जाता है। अतः दण्ड की प्रथा समाज के प्रत्येक क्षेत्र में धाज भी प्रचलित है। इसका कारण यही है कि दण्ड समाज की किसी न किसी आवश्यकता को पूरा कर रहा है। यह प्रकृति का नियम है कि जब कोई भी प्रथा समाज के लिए उपयोगी सिद्ध न हो तो वह स्वयं ही भुल्य हो जाती है। दण्ड की उपयोगिता को सामने रखते हुए, विचारकों ने विभिन्न सिद्धान्त प्रस्तुत किए हैं। दण्ड के तीन मुख्य सिद्धान्त माने गए हैं जोकि दण्ड के उद्देश्य पर प्रकाश डालते हैं। ये तीन सिद्धान्त निम्नलिखित हैं

(१) निरोधारमक प्रथवा रोकथाम (Preventive or deterrent) का सिद्धान्त

(२) प्रशिक्षणारमक प्रथवा सुधारारमक (Educative or reformative) सिद्धान्त

(३) प्रतिशोधारमक (Retributive) सिद्धान्त।

अब हम इन सिद्धान्तों को विस्तारपूर्वक व्याख्या करने और यह जानने की चेष्टा करने कि इनमें से कौन-सा सिद्धान्त नैतिक दृष्टि से महत्त्व रखता है।

### निरोधारमक प्रथवा रोकथाम का सिद्धान्त

इस सिद्धान्त के अनुसार, दण्ड का उद्देश्य यह है कि इसके द्वारा अन्य कोई भी व्यक्ति अपराध करने का साहस न करे। जब एक व्यक्ति का उसका अपराध के लिए दण्ड दिया जाता है तो अन्य व्यक्ति इससे भयभीत होकर, भविष्य में सर्वस्वबहार करत हैं और इस प्रकार समाज में अपराध की रोकथाम होती है। इस सिद्धान्त के अनुसार दण्ड देनेवाला निश्चित निम्नलिखित नियम का अनुसरण करता हुआ नियम रता है "तुम्हें भेड़ों को बुराई के लिए दण्ड नहीं दिया जा रहा अपितु इसलिए दण्ड दिया जा रहा है कि भविष्य में भेड़ों की चोरी न हो।" दण्ड का यह दृष्टिकोण भिन्न-भिन्न नैतिकता के विरुद्ध है। इसके अनुसार, मनुष्य को स्वतन्त्र न मानकर एक साधन-मात्र स्वीकार किया

जाता है। एक विकसित नैतिक चेतना के अनुसार, मनुष्य को सबैव स्वच्छन्द ही स्वीकार किया जाएगा। यदि मनुष्य को अन्य व्यक्तियों की शिक्षा के लिए साधन-मात्र माना जाए, तो दण्ड की प्रथा को नैतिक दृष्टि से समाप्त ही करना पड़ेगा। नैतिक न्याय के प्रतिरिक्त तर्क की दृष्टि से भी दण्ड के इस सिद्धान्त को परसंगत ही स्वीकार किया जाएगा। यदि किसी व्यक्ति को उसके अपराध के लिए दण्ड नहीं दिया जाता तो इसका अभिप्राय यह हो जाता है कि मनुष्य को उसके कर्म का फल नहीं दिया जा रहा। इस प्रकार की दृष्टि में तर्कालभ न्यायशीलता नहीं है। निर्णायक को निर्णय देते समय किसी प्रकार का पक्षपात नहीं करना चाहिए और अपनी भावनाओं के आधार पर निर्णय नहीं देना चाहिए। विधान भी निर्णायक को तटस्थ रखने का धारण देता है। कुछ सीमा तक यह सत्य है कि नैतिक दृष्टि से दूर प्रकार की भावनाओं से मुक्त होना आवश्यक है। न्याय तभी न्यायक माना जा सकता है, जब उसे व्यक्तिगत हितों से वृत्त रखा जाए। यही कारण है कि कांट ने 'कर्तव्य के लिए कर्तव्य' की धारणा को उत्तम नैतिक नियम स्वीकार किया है। प्रायः सभी प्रगतिशील राज्यों में न्यायाधीशों के लिए विशेष व्यवहार के नियम निर्धारित किए जाते हैं। सर्वोच्च न्यायालय के निर्णायकों को जनसाधारण से अधिक सम्पर्क रखने की आज्ञा भी नहीं दी जाती क्योंकि ऐसे सम्पर्क से निर्णायक पर किसी पक्ष का प्रभाव पड़ने की सम्भावना रहती है। अतः नैतिक तथा वैधानिक दृष्टियों से रोकथाम पर आधारित दण्ड का सिद्धान्त न्यायसंगत स्वीकार नहीं किया जा सकता।

यहां तक राजनीति का सम्बन्ध है एकतन्त्रवादी राज्य में इस प्रकार के दण्ड के सिद्धांत को प्रोत्साहन दिया जा सकता है किन्तु एक प्रजातन्त्रीय राज्य में ऐसे सिद्धान्त को वैधानिक ही स्वीकार किया जाएगा। यदि विधान की दृष्टि से सभी व्यक्ति समान हैं, तो यह कहना कि अपराधों की प्रपेक्षा समाज तथा सम्प्रदाय से है स्वतन्त्रता तथा समानता के अधिकारों को परवर्धित करना है। जिस राज्य में व्यक्ति के अधिकार को समुदाय के लिए परवर्धित किया जाता है उसे न्यायसंगत नहीं माना जा सकता। यदि अपराध का दण्ड समाज को व्यक्ति से अधिक सम्मानित स्वीकार करने पर आधारित है, तो व्यक्ति को महान की स्वतन्त्रता भी नहीं देनी चाहिए। यही कारण है कि एक तन्त्रीय राज्यों में एकदलीय शासन ही होता है। इसका परिणाम यह होता है कि महान को किसी प्रकार का विकल्प प्राप्त नहीं होता और उसे अप्रत्यक्ष एक ही दल का पक्ष लेना पड़ता है। ऐसे राज्यों में अनेक व्यक्तियों को विचार की स्वतन्त्रता के लिए मार दिया जाता है। साम्यवादी एकतन्त्रवाद और प्रजातन्त्रवाद में यही भेद है। साम्यवाद समुदाय को इतना महत्त्व देता है कि वह व्यक्ति को कुछ मानता है इसके विपरीत प्रजातन्त्रवाद में प्रत्येक व्यक्ति का समान अधिकार प्राप्त होते हैं और किसी समुदाय एवं समाज को उसके अधिकारों को परवर्धित करने का अवसर नहीं दिया जाता। अतः प्रजातन्त्र की दृष्टि से रोकथाम पर आधारित दण्ड का सिद्धान्त सर्वथा परसंगत

प्रभावित होता है।

मनोवैज्ञानिक दृष्टि से भी दृष्टि का यह विद्यार्थ बाँझनीय स्वीकार नहीं किया जा सकता। वर्तमान मनोविज्ञान के क्षेत्र में वैज्ञानिक लोग के आधार पर यह सिद्ध कर दिया गया है कि मनुष्य का प्रत्येक असामान्य व्यवहार एक प्रकार का रोग है। उस रोग की रोकथाम मनुष्य के दृष्टि से नहीं की जा सकती अपितु अपराधी से सहानुभूति करके समझने-बुझाने से की जा सकती है। प्राधुनिक मनोविज्ञान एक नवीन विधि को अपना कर अपराध के मानसिक कारण को बुझने की चेष्टा करता है और अन्त में उस कारण को दूर करके अपराधी को सामान्य स्तर पर लाकर उसे अपराध के मानसिक रोग से मुक्त करता है।

प्रशिक्षणात्मक अथवा सुधारणात्मक सिद्धान्त

इस सिद्धान्त के अनुसार दृष्टि का उद्देश्य अन्त में लोगों के लिए उदाहरण प्रस्तुत करना नहीं है, अपितु अपराध करनेवाले व्यक्ति को सुधारना है। वैसाकि हमने पहले कहा है, अपराध मनुष्य का एक असामान्य व्यवहार है, जो सम्मेलन विरोध परिस्थितियों के कारण अथवा भावविषम में उत्पन्न होता है। यदि अपराधी से सहानुभूति दर्शाई जाए और उसे समझ-बुझकर उचित मार्ग पर लाना की चेष्टा की जाए तो वह अभिप्रेत में अपराध नहीं करेगा। प्राधुनिक युग में सुधारणात्मक दृष्टिकोण और भी अधिक प्रभावशाली हो रहा है। इसका एक कारण तो यह है कि दृष्टि का सुधारणात्मक सिद्धान्त प्राधुनिक मानववादी भावनाओं के अनुकूल है। न ही केवल अपराध के क्षेत्र में अपितु बालकों की शिक्षा में भी दृष्टि की प्रथा को प्रचलित कर दिया गया है। इसका दूसरा कारण यह है कि मनोविश्लेषण के अनुसन्धान ने अपराध को एक ऐसा मानसिक रोग सिद्ध कर दिया है कि जिसका प्रतिकार अपराधी से कराना का व्यवहार करने की अपेक्षा सहानुभूति करना है। मनोविज्ञान की यह चारणा है कि मूल प्रवृत्तियों के समन से समित दृष्टिपूर्ण व्यवहार में स्थित हो पाती है और वे मनुष्य के व्यवहार को असामान्य बना देती हैं। इसका उत्प्रेष हमने आधार-विज्ञान की मनोवैज्ञानिक दृष्टिपूर्व से हेतु पहले भी किया है। यहाँ पर इस बात का बोधना आवश्यक है कि जब समित दृष्टिपूर्ण एवं प्रवृत्तियों मार्गान्तरिकरण (Redirection) अथवा लोप के द्वारा मूल नहीं हो सकती व अपराध अन्त में असामान्य व्यवहार का उत्पन्न करती है।

विशेषकर बाल-अपराध के क्षेत्र में जितना अनुसन्धान हुआ है, वह इस बात का साक्ष्य है कि साम्प्रदायिक के अपराधों का कारण मूल प्रवृत्तियों का समन ही है। जब किसी बालक को पालन-पोषण की प्रवृत्ति पर प्रभाव पड़ता है तो वह मारपीट और सड़ाई-अगड़ के द्वारा इस प्रवृत्ति को अभिव्यक्त करता है। इस प्रकार का व्यवहार सामान्य विरोधी माना जाता है और ऐसी बात पर प्रतिबन्ध लगाए जाते हैं। यह प्रतिबन्ध उसक समन पर और भी कुछ प्रभाव डालता है और उसकी समित दृष्टिपूर्ण उस रूप पर लाने के लिए

बुरी आदतों में या अपराध में अभिव्यक्त होती हैं। ऐसे अपराधियों को किसी प्रकार का शारीरिक दण्ड देना यथवा प्रौढ़ अपराधियों की भांति जेल न कड़ा कार्य कराना, उनकी मानसिक दृष्टि के लिए हानिकारक सिद्ध होता है और उन्हें जेल से मुक्त हो जाने के पश्चात् पक्का अपराधी बनने के लिए बाध्य करता है। अतः मनोवैज्ञानिकों की यह बारम्बार है कि बाल-अपराध न तो अनैतिक व्यवहार है और न ही समाज-विरोधी कर्म है। अपितु निरपेक्ष रूप से एक मानसिक रोग है। ऐसे अपराधियों को दण्ड देने की अपेक्षा मानसिक चिकित्सा तथा समाज-उपयोगी कार्य करने की प्रशिक्षा के द्वारा सुधारना आवश्यक है। इस दृष्टि कोच की सभी प्रगतिशील देशों में स्वीकार किया गया है और बाल-अपराध की रोकथाम के लिए जेलों को सुधारालयों में परिवर्तित कर दिया गया है। जहाँ तक विद्यार्थियों का सम्बन्ध है, बालकों को आत्मप्रकाशन यात्रा भ्रम प्रवृत्तियों की वृत्ति के लिए अधिक से अधिक अवसर दिया जाना बाल-अपराध की रोकथाम का सर्वोत्तम उपाय है। न ही कबल इतना अपितु बालक के व्यक्तित्व के सामान्य विकास के लिए माता-पिता का सह-बोध भी आवश्यक है। जब माता-पिता बालक का धार नही करते और उसकी आत्म प्रकाशन की प्रवृत्ति को पनपने का अवसर नही देते तो बालक ज़िद्दी बन जाता है। माता पिता मनोविज्ञान के नियमों को न जानने के कारण ऐसे बालक से कठोरता का व्यवहार करते हैं। इसका परिणाम यह होता है कि वह बाधक अधिक से अधिक हट्टी बन जाता है और सामान्य व्यवहार करने लगता है। ऐसे बालक को सुधारने का एकमात्र उपाय प्रेम और सहानुभूति के द्वारा उसकी धारमत्तता को प्रेरित करना और उसकी आत्म प्रकाशन की प्रवृत्ति को पनपने का सुअवसर देना है।

न ही केवल बाल-अपराध की मानसिक रोग स्वीकार किया गया है अपितु अनेक प्रौढ़ अपराधियों के मनोविश्लेषण से यह भी सिद्ध हुआ है कि अनेक प्रौढ़ अपराधी भी मानसिक रोगी होते हैं। इसका अधिप्राव यह नहीं कि सभी अपराधियों को निर्दोष मान लिया जाए और उन्हें किसी प्रकार का दण्ड न दिया जाए किन्तु यह सत्य है कि अपराधियों की प्रतिक संख्या ऐसी है जिनको कड़ा दण्ड देने की अपेक्षा सहानुभूति प्रेम तथा समाज-उपयोगी कार्यों की प्रशिक्षा के द्वारा सुधारा जा सकता है। हमारे देश में भी दण्ड के सुधारार्थक सिद्धान्त को स्वीकार किया गया है और जेलों में अनेक छोटे-छोटे उद्योग प्रचलित किए गए हैं। अनेक अपराधी जेल में अत्यन्त उपयोगी काम करते हैं और उद्योग सीखकर जेल से मुक्त होने के पश्चात् अपनी आजीविका प्राप्त करने के योग्य बन जाते हैं। भारतीय जेलों में उस अपराधी की जल में रहने की अवधि में कमी कर दी जाती है जो निरन्तर सव्यवहार करता है। इस प्रकार जेलों में अनेक सुधार किए गए हैं और जेलों को प्रायः सुधारालयों में परिवर्तित कर दिया गया है। यह सभी सुधार प्रमाणित करते हैं कि दण्ड का सुधारार्थक सिद्धान्त अधिक वांछनीय माना जाता है और इस सिद्धांत को अपनाते स वास्तव में अपराधी के हृदय का परिवर्तन भी किया जा सकता है। किन्तु यदि इस सिद्धान्त का ही दण्ड का एकमात्र आधार मान लिया जाए और हर प्रकार के



घपराधी का जेल में मुक्तिपार्थ ही मुक्तिपार्थ हो जाए, ता सम्भवतया घपराधी की संस्था बहू जाए। घपराधी को जब तक यह महसूस नहीं हो जाता कि उसने घपराध करके अपने साथ घोर समाज के साथ अत्याय किया है। यर्थात् जब तक उसमें धार्मिकता उत्पन्न नहीं हो जाती तब तक दण्ड के मुखारोपक सिद्धान्त का उद्देश्य कदापि पूरा नहीं हो सकता। इसमें कोई सन्देह नहीं कि इस प्रकार की धार्मिकता समाज में धीरे-धीरे पनप सकती है और पनप रही है। किन्तु यह सत्य है कि मनुष्य का व्यक्तिगत चरित्र जटिल है और व्यक्ति-व्यक्ति की भावनाएं विभिन्न होती हैं। विश्व के सभी मनुष्य एक ही धर्म न बुझ ईसा और मायी नहीं बन सकते। यद्यपि संक्षुभ अनुकरण के द्वारा प्रवृत्ति किया जाता है तथापि नैतिक विकास एक ऐसी प्रक्रिया है, जो मुख्य अन्तिम अवस्था तक नहीं पहुंच सकती। आधुनिक प्रवृत्तिवादी व्यक्तियों के स्वभाव को परिवर्तित करना सहज कार्य नहीं है। महामा गांधी की यह धारणा थी कि प्रत्येक सामान्य मानव के हृदय को संस्कारना के द्वारा परिवर्तित किया जा सकता है। उन्होंने इसी सिद्धान्त को घपनाकर धार्मिकतात्मक भाव पर चलकर भारत को ब्रिटन के साम्राज्यवाद से मुक्त कराया। किन्तु वे भी यह जानते थे कि समस्त समाज के हृदय को परिवर्तित करने के लिए धर्म और समय की आवश्यकता है। यही कारण है कि उनकी यह अन्तिम इच्छा थी कि कांग्रेस जैसे मुख्यवर्तित संस्था राजनीति की घपना समाज-मुधार में प्रवृत्त हो जाए।

मुखारोपक सिद्धान्त दण्ड के उद्देश्य की पर्याप्त व्याख्या करता है किन्तु इसका यथिप्राय यह नहीं कि दण्ड का मुखारोपक दृष्टिकोण ही एकमात्र यथार्थ दृष्टिकोण है। इसके विपरीत हम यह स्वीकार करना पड़ता कि कुछ अविश्वसनीय परिस्थितियों में दण्ड की रोकथाम के सिद्धान्त का घपना समाज की प्रगति के लिए आवश्यक ही नहीं यद्यपि अविश्वसनीय हो जाता है। यद्यपि निरोधारोपक सिद्धान्त प्रजातन्त्रीय प्रवृत्तियों के विच्छेद है, तथापि जिस समाज में नैतिकता की पुनर्स्थापना आवश्यकता की जा रही हो जहां पर व्यापार में अत्यंत घोर और बाह्यारी का साम्राज्य हो और जहां राज्य-अधिकारियों में निरवस्था सेना धर्म स्वीकार कर लिया गया हो उस अवस्था में निरोधारोपक सिद्धान्त का घपना ही आवश्यक होता है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि एक विकसित और मुख्यवर्तित समाज में मुखारोपक सिद्धान्त ही घपनाया जाएगा। जब कोई समाज पूर्णतया सुसंस्कृत हो जाता है, वहां किसी प्रकार के दण्ड की आवश्यकता नहीं रहती। किन्तु हम यह कहते हैं कि एक पूर्ण सुसंस्कृत समाज की धारणा निरवस्था धारणा होने के कारण कल्पना-मात्र है। जब तक समाज साधन रूप में नैतिक है, जब तक उसमें निष्ठा की आवश्यकता है तब तक घपराध और अनैतिकता के लिए दण्ड निर्धारित करना आवश्यक है। ऐसी अवस्था में धीरे-धीरे दण्ड का मुखारोपक सिद्धान्त निरोधारोपक सिद्धान्त का स्थान ले सकता है।

## प्रतिषोधारमक सिद्धान्त

इस सिद्धान्त का भास्य यह है कि अपराधी को यह बात हो जाना चाहिए कि उसने जो अपराध किया है, वह न ही केवल दूसरों के लिए हानिकारक है, अपितु स्वयं उसके लिए भी अत्यन्त दुःख का कारण है। दूसरे शब्दों में यह सिद्धांत अपराधी को यह चेतावनी देता है कि 'बैसी करनी बैसी भरनी'। यहाँ पर प्रतिषोष का धर्म 'हत्या का बचना हत्या' नहीं है अपितु समाज के विधान की शक्ति की स्वीकृति है। यदि किसी समाज में कौरी गारपीट घटि जैस अपराधों की रोकथाम के लिए नियम तो बनाए गए हों किन्तु अपराधियों को अपराध करने के पश्चात् किसी प्रकार का दण्ड न दिया जाए, तो समाज के ऐसे नियम निरर्थक निर्दोष-भाव ही होंगे। ऐसे नियमों में किसी प्रकार के आदेश का संकेत नहीं होना और समाज अस्तव्यस्त हो जाएगा। ईसाई धर्म में प्रतिषोष को पाप माना गया है और इसलिये दण्ड के प्रतिषोधारमक सिद्धान्त की आलोचना की जाती है। किन्तु ऐसी आलोचना इसलिये असमय है कि ईसाई धर्म के अनुसार व्यक्तिगत प्रतिषोष की भावना को अनास्वीकार किया गया है, जबकि न्यायालय के द्वारा प्रतिषोष पर आधारित दिया गया दण्ड ऐसी व्यक्तिगत भावना से मुक्त होता है। न्यायालय तो अपराधी को उसके कर्म का फल देता है और उसे यह महसूस कराने की चेष्टा करता है कि दुष्कर्म का फल दुःख है। दण्ड का यह सिद्धान्त वास्तव में दण्ड के मुख्य उद्देश को अभिव्यक्त करता है और विधान की सत्ता को निरपेक्ष सत्ता घोषित करता है। यदि दण्ड का उद्देश्य विधान की शक्ति को अभिव्यक्त करना है तो यह अंग्रेज निरोधारमक सिद्धान्त के द्वारा और अंग्रेज मुधारमक सिद्धान्त के द्वारा भी सिद्ध होता है। किन्तु जब तक अपराधी को यह महसूस नहीं हो जाए कि दण्ड वास्तव में विधान का प्रतिपादन है तब तक न तो अपराधी के हृदय का परिवर्तन हो सकता है और न अन्य व्यक्ति विधान के प्रति सम्मान रखकर अपराध न करने के लिए प्रेरित कर सकते हैं। जब दण्ड को विधान का प्रतिषोष स्वीकार किया जाता है तब स्वयं ही अन्य व्यक्ति अपराध करने से डरते हैं और अपराधी के हृदय का परिवर्तन हो जाता है। प्रतिषोष का सिद्धान्त सभी अधिक प्रभावशाली हो सकता है, जब अपराधी दण्ड को अपने कर्म का स्वाभाविक परिणाम समझ से और पश्चात्ताप करे। इस प्रकार पश्चात्ताप उसे अत्यन्त की ओर ले जाता है और उसका स्वयं ही सुधार हो जाता है। इस दृष्टि से यह कहा जा सकता है कि दण्ड का प्रतिषोधारमक सिद्धान्त अन्य दोनों सिद्धान्तों की अपेक्षा इसलिये अधिक संभव है कि उसने पहले दो सिद्धान्तों का स्वयं ही समन्वय हो जाता है।

दण्ड के विभिन्न सिद्धान्त यह प्रमाणित करते हैं कि मनुष्य स्वयं अपने कर्म के प्रति उत्तरदायित्व रखता है। मनुष्य के कर्म उसके संकल्प पर ही निर्भर है न कि बाह्य परिस्थितियों पर। इसलिये मनुष्य जो कम करता है, उसका सम्पूर्ण उत्तरदायित्व उन्हीं पर होता है। सामान्य व्यक्ति के प्रकरण में तो यह बात अत प्रतिष्ठित प्रमाण मानी जा सकती है, किन्तु किसी विपरीत अतिव्यक्ताने सामान्य व्यक्ति के कर्मों को संकल्प पर

साधारण नहीं माना जा सकता। उसका सामान्य व्यवहार दण्डनीति स्वीकार नहीं किया सकता। पापस्य व्यक्ति के कर्म वास्तव में उसके चरित्र की अभिव्यक्ति नहीं होते बल्कि उसके मानसिक रोग का परिणाम होते हैं। उसका व्यवहार नैतिक नियम के अन्तर्गत इसलिए नहीं हो सकता कि वह संकल्प की स्वतन्त्रता से चर्चित होता है और उसका प्रत्येक कर्म स्वच्छन्द और असम्बन्ध होता है। जब मनुष्य अपने-आपपर नियन्त्रण नहीं रख सकता उसमें संकल्प की स्वतन्त्रता नहीं होती और इसलिए उसका नैतिक उत्तर दायित्व भी नहीं हो सकता। इस दृष्टि से धरातल के नये में बुरे व्यक्ति को हम उसका सामान्य व्यवहार के लिए नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी तो नहीं ठहरा सकते किन्तु यह प्रवर्य कहा जा सकता है कि वह व्यक्ति उस नये की अवस्था का स्वयं उत्तरदायी है क्योंकि धरातल पीना एक सचिकल्पक कर्म है। नैतिक उत्तरदायित्व को इस व्याख्या के आधार पर हम मृत्युदण्ड तथा आत्महत्या की समस्याओं पर विचार कर सकते हैं।

### मृत्युदण्ड

जो व्यक्ति किसी मनुष्य की हत्या करता है उसे न्यायालय विभाग के अनुसार मृत्यु का दण्ड देता है। कुछ प्रगतिशील देशों में मृत्युदण्ड की प्रथा का अन्त कर दिया गया है जबकि अन्य राज्यों में आज भी यह प्रथा उपस्थित है। प्रश्न यह उठता है कि मृत्युदण्ड नैतिक दृष्टि से कहाँ तक संभव है। विभाग की दृष्टि से तो इस दंड को इस लिए स्वीकार किया जा सकता है कि यह हत्या के अपराध को रोकथाम करता है और समाज को विभाग के प्रति सम्मान रखने में मदद देता है। यदि हम मुबारकसिंह सिद्धान्त के आधार पर इस प्रथा का विद्वेषण करें, तो हमें यह स्वीकार करना पड़ता कि मृत्यु-दण्ड अनैतिक और असंगत है। यदि दण्ड का उद्देश्य अपराधी के हृदय का परिवर्तन करना एवं उसे सुधारना है तो मृत्युदंड प्राप्त करने के पश्चात् यह कहावत सत्य नहीं हो सकती। यही कारण है कि सुधारवादी दृष्टिकोण को अपमानेवाला व्यक्ति मृत्युदंड का विरोध करते हैं। यह तो सत्य है कि जो मनुष्य दूसरे की हत्या करता है अर्थात् दूसरे व्यक्ति के जीवित रहने के अधिकार को स्वीकार नहीं करना उस भी जीवित रहने का कोई अधिकार नहीं किन्तु हत्या का प्रतिघोष हत्या मानना असम्भवता के नियम को स्वीकार करना है। यदि प्रतिघोष का अर्थ अपराधी को यह महसूस करना है कि हत्या का अपराध वास्तव में विभाग का अपमान है और यदि उसे इस अनुभूति के तारा उसके हृदय के परिवर्तन के लिए पदचालाप करना है, तो भी मृत्युदंड इस उद्देश्य की पूर्ति नहीं कर सकता। अतः न तो मुबारकसिंह सिद्धान्त और न प्रतिघातवादी सिद्धान्त मृत्युदंड को संभव स्वीकार करता है।

केवल निरोधवादी सिद्धान्त के आधार पर मृत्युदंड की पुष्टि की जा सकती है। जब हत्या करनेवाला व्यक्ति को फाँसी पर लटका दिया जाता है तो अन्य व्यक्ति इस घटना से अभ्यभीष्ट होकर अवश्य हत्या करने से सहाय्य करते हैं। किन्तु निरोधवादी

सिद्धान्त केवल ऐसे समाज में लागू किया जा सकता है, जो सर्वथा असभ्य हो और जिसमें क्रोधमहूरयता और प्रेम की भावना का सर्वथा अभाव हो। यह सिद्धान्त दो हजार वर्ष पूर्व के समाज में भले ही बाध्यकारी स्वीकार किया गया हो किन्तु वर्तमान समय में इस सिद्धान्त के आधार पर मृत्युबंध को संयत मानना मनुष्य के सांस्कृतिक विकास का अपमान करना है। यदि मनुष्य एक विचारशील प्राणी है और यदि शिक्षा के द्वारा उसकी तर्क शक्ति प्रवृत्ति को प्रेरित किया जा सकता है तो कोई कारण नहीं कि एक हत्यारे के मन को परिवर्तित करने के लिए, उसे मृत्युबंध न देकर, उसके हृदय को परिवर्तित न किया जाए। यह एक अान्त चारवा है कि मृत्युबंध को समाप्त करने से हत्या के अपराध में वृद्धि हो जाएगी। जिन देशों में इस प्रथा का अन्त कर दिया गया है, वहां पर इस अपराध में किसी प्रकार की वृद्धि नहीं हुई। विश्व के विख्यात विचारक और राजनीतिज्ञ यह अनुमान कर रहे हैं कि मृत्युबंध को मानव-समाज में समाप्त कर दिया जाए। प्रथम यह संभव है कि बिकट भविष्य में विश्व के सभी राज्यों में मृत्युबंध का अन्त हो जाएगा। जब तक ऐसा नहीं होता जब तक हमें कोई अधिकार नहीं कि हम मानव-समाज को सन्तुष्ट और नैतिक दृष्टि से पशुओं की अपेक्षा बेहतर नार्ने।

### आत्महत्या

मृत्युबंध की भांति आत्महत्या भी एक नैतिक समस्या है। यदि किसी व्यक्ति को दूसरे के जीवन का अन्त करने का कोई अधिकार नहीं तो उसे आत्महत्या के द्वारा अपने जीवन को समाप्त करने का अधिकार है यह भी स्वीकार नहीं किया जा सकता। जीवन एक प्रकृति की वेल है और उसका अनुपयोग करना ही मानव-भाव का परम कर्तव्य है। यदि कोई व्यक्ति इस कर्तव्य से विमुख होने के लिए आत्महत्या करता है, तो उसे अपराधी ही स्वीकार किया जाएगा। वही कारण है कि विज्ञान की दृष्टि में भी आत्महत्या को एक अपराध माना गया है। कुछ लोगों का कहना है कि जब कोई व्यक्ति ऐसी कुछ परिस्थितियों में जीवन व्यतीत कर रहा हो कि उन परिस्थितियों से निरुत्सर्ग का कोई भी उपाय सामने न हो, तो आत्महत्या के द्वारा कुछ से छुटकारा पाना उस व्यक्ति के लिए बाध्यकारी स्वीकार करना चाहिए। मान लीजिए कि कोई व्यक्ति धम रोग की अन्तिम अवस्था में ग्रस्त है और उसकी मृत्यु निश्चित है यदि वह कुछ से मुक्त होने के लिए आत्महत्या करता है तो उसके इस कर्म को अनैतिक नहीं कहना चाहिए। चिकित्सा-शास्त्र के नियमों के अनुसार ऐसे व्यक्ति को शांतिपूर्वक मरने देना संभव समझा जाता है। किन्तु सम्पूर्ण विचार करने पर हमें यह स्वीकार करना पड़ेगा कि आत्महत्या को कदापि नैतिक नहीं माना जा सकता।

अब यह देखा गया है कि जिस प्रकार की परिस्थितियों से ग्रस्त होकर एक व्यक्ति आत्महत्या कर बैठता है, वही ही परिस्थितियों में एक दूसरा साहसी व्यक्ति जीवन से संन्यत करता हुआ परिस्थितियों पर विजय प्राप्त करता है। परिस्थितियों के

कारण जीवन को त्याग देना निस्सन्देह कामरता और परमात्मनिष्ठा है। दुःख से दुःख परिस्थितियों में भी साहसी व्यक्ति बड़ संकल्प से निजयो हो सकता है। महान् व्यक्तियों के जीवन में सर्वत्र ऐसी परिस्थितियाँ उत्पन्न हुई हैं जिनमें कि एक सामान्य बुद्धिवाला व्यक्ति धारमहत्या के प्रतिविकृत और दुःख कर ही नहीं सकता किन्तु महापुरुषों ने सर्वत्र ऐसी परिस्थितियों का डटकर सामना किया है और वे जीवन में सफल रहे हैं। धारमहत्या का संकल्प निस्सन्देह व्यक्ति की दुर्बलता और निराशावाद का प्रतीक है। जब तक मनुष्य में जीने की शक्ति है, उस समय तक परिस्थितियों से संघर्ष करते रहना ही उच्चतम और सराहनीय धारस है।

रोग की प्रवस्था में भी निराश होकर धारमहत्या करना कामरता का चिह्न है। प्राशुनिक वैज्ञानिक अनुसंधान ने चिकित्सा के क्षेत्र में यह सिद्ध कर दिया है कि मानसिक शक्ति और बड़ संकल्प जीवन को बचा कर सकते हैं और समय-समय पर रोग के कीटाणुओं से सफलतापूर्वक संघर्ष कर सकते हैं। इस प्रवस्था में रोग के कारण धारमहत्या का संकल्प करना निस्सन्देह नैतिकता से व्युत्पन्न होगा है। साहस बीछा और वीर्य से शारीरिक व मानसिक दुःख का सहन करना एक ऐसा धार्मिक व्यापार है, जो मनुष्य में दिव्य शक्ति उत्पन्न कर देता है। संकल्पशक्ति सहसा आकाश से उतर कर व्यक्ति में उपस्थित नहीं हो जाती अपितु वह हर प्रकार के दुःख को सहन करने से बीरे-बीरे पनपती है। कोई भी व्यक्ति जन्म से धूरबीर तथा हर प्रकार की परिस्थितियों में सफलता प्राप्त करनेवाला नहीं होता। कठिन से कठिन परिस्थितियों में भी विजय प्राप्त करनेवाले व्यक्ति का रहस्य यह होता है कि उसने जीवनकाल में दुःखों को सहन करके धार्मिक प्रशिक्षण प्राप्त की होती है। यही कारण है कि प्रत्येक धार्मिक सिद्धान्त में तपस्वियों को धनस्त शक्ति प्राप्त करने का साधन माना गया है। शारीरिक पीड़ा को सहन न करके मृत्यु का आशय लेना मन और धारमा की दुर्बलता प्रकट करना है। परन्तु रोग की प्रवस्था में भी न ही केवल नैतिक दृष्टि से अपितु जीवन को बचाए रखने की दृष्टि से भी धारमहत्या का संकल्प सर्वथा अवांछनीय और अनैतिक है।

अभी तक सामाजिक व धार्मिक परिस्थितियों से ग्रस्त होकर धारमहत्या करने का प्रश्न है कोई भी सामान्य बुद्धिवाला व्यक्ति ऐसे कर्म को नैतिक स्वीकार नहीं करेगा। यद्यपि दुःखों के प्रेम की कहानियाँ रोचक होती हैं, तथापि कोई भी व्यक्ति धारमहत्या करनेवाले प्रेमी के कर्म को नैतिक नहीं कहता। जीवन एक विस्तृत धर्म है और उसके द्वारा धनस्त मूर्खों की अनुभूति की जा सकती है। इस विस्तृत जीवन में उठार बढ़ाव अव-अवस्था सफलता और असफलता सर्वत्र अनुभूत किए जाते हैं। यदि कोई व्यक्ति केवल एक ही चरण में असफलता प्राप्त करके जीवन को समाप्त करने का संकल्प कर लेता है तो वह भविष्य में धनवाने धनक ऐसे स्वर्ण प्रसुरों की ओर से घालें मूढ़ सता है, जिनके प्राप्त करने पर उसके और उसके सम्बन्धित अन्य व्यक्तियों के जीवन का विकास हो सकता है। धारमहत्या का संकल्प करनेवाला व्यक्ति मानव की धेच्छा

धीरे मानव-जीवन के उदात्त मूल्यों—एवं धर्म सुखरूप का अपमान करते बुद्धिहीनता का प्रदर्शन करता है। मानवीय मूल्यों कला-कीर्ति संमील-विज्ञान आदि जैसी मानवीय सफलताओं और सुविधाओं से विमुख होकर आत्महत्या का संकल्प करना संकुचित हृदयता मानसिक दुर्बलता विचारमूढता और कल्पनाशक्ति के अभाव का चिह्न है। अतः आत्महत्या नैतिक मनाबोलनामिक और सामाजिक दृष्टि से सर्वथा असंभव और अनापेक्षणीय है।

आत्महत्या के सम्बन्ध में धार्मिक दृष्टिकोण पर प्रकाश डालना भी नितांत आवश्यक है। जहाँ तक पश्चिमीय साधारण-विज्ञान का सम्बन्ध है, धार्मिक दृष्टिकोण किसी प्रकार की आत्महत्या को प्रमथ नहीं देता। भारत में कुछ परिस्थितियों में आत्महत्या को धार्मिक स्वीकृति दी जाती थी। उदाहरणस्वरूप मध्यकाल में सती की प्रथा को धार्मिक माना जाता था। यदि हम वेदों तथा पुराणों का समीर अध्ययन करें, तो हमें कहीं भी सती प्रथा का चिह्न नहीं मिलता। ऐसा प्रतीत होता है कि मध्यकाल में बिदेसियों के आक्रम के कारण स्थानों में अपनी पवित्रता की रक्षा करने के लिए इससे-इससे मृतक पति की निः पर भस्म हो जाने को दुराचार के जीवन से घट्ट समझ। इस प्रकार मृत्यु का धार्मिक करना निस्सन्देह साहस और वीरता का चोटक है। किन्तु यदि हम निरपेक्ष नैतिकता के मापदण्ड से इस कर्म का मूल्यांकन करें, तो हम यह मानना पड़ेगा कि यह उदात्त आत्महत्या नैतिक नहीं कही जा सकती। यही कारण है कि प्रागे चलकर सती प्रथा का अत्यन्त दुर्लभाय हुआ और जल्दी-जल्दी सताब्दी तक सहस्रों निर्दोष पुरुषों को अतृप्त जीवन बसा दिया गया। राजा राममोहन राय जैसे सुधारकों के अथक प्रयत्नों से इस धर्मीय प्रथा को अन्त बला दिया गया। वास्तव में यह प्रथा एक धार्मिक परम्परा-जीवन नहीं थी और इसे किसी प्रकार की धार्मिक स्वीकृति प्राप्त नहीं थी।

वास्तविक धार्मिक सिद्धान्तों में केवल जैन धर्म ही ऐसा सिद्धान्त है, जो एक प्रकार की आत्महत्या को मोक्ष का साधन मानता है। इसमें कोई संदेह नहीं कि जैनवाद उपस्था के द्वारा कर्म-जन्म से मुक्त होने को धार्मिक स्वीकार करता है। इस उपस्था में जैन का त्याग एक मुख्य साधन माना जाता है। जैन धर्म का जो अनुयायी मृत्यु से पूर्व जैन तथा जैन का त्याग कर देता है और इस प्रकार अपनी धार्मिक शक्ति को बीरे-बीरे जीवन करने मृत्यु को प्राप्त होता है उस महान् उपस्था स्वीकार किया जाता है। ऐसी उपस्था को जैनवाद में संन्यास कहा जाता है। प्रागे भी अनेक जैन साधु संन्यास ग्रहण करते हैं और लाखों जैन यावक ऐम संन्यासों पर संन्यास ग्रहण करनेवाले साधु के दर्शनों के लिए दूर-दूर से एकत्र होते हैं और अपने-आपको कर्म मानते हैं। यही कारण है कि अनेक पश्चिमीय धार्मिक जैनवाद की आलोचना करते हुए उसे निराशावादी और धर्मीय सिद्धांत घोषित करते हैं।

जगदी यह भारता घटत एवं और अर्धत घटत है। जहाँ तक मोक्ष का सम्बन्ध है प्रागे और धर्मीय की लक्ष्य न मानकर साधन ही स्वीकार किया जाता है। मोक्षप्राप्ति का

अर्थ धनन्त ज्ञान धनन्त सुख और धनन्त शक्ति को प्राप्त करना है। जो व्यक्ति इस मार्ग पर चलता है उसके लिए शारीरिक और जीवन-सम्बन्धी आवश्यकताएँ कोई अर्थ नहीं रखती। आध्यात्मिक अनुशासन एवं उपवर्षा के द्वारा जब एक सामक जीवनमुक्ति की प्रवस्था को प्राप्त कर लेता है, तो एक भौतिक शक्ति के कारण उसे भी भौतिक भोजन की आवश्यकता नहीं रहती और वह न ही केवल ज्ञानेश्वरों और भक्त पर नियंत्रण कर लेता है अपितु प्राणों को त्यागना व न त्यागना भी उसकी इच्छाशक्ति के अधीन हो जाता है। ऐसी प्रवस्था को प्राप्त करनेवाला योगी जरा-भरण आदि से ऊपर उठ जाता है और उसके लिए शारीरिक मृत्यु का अर्थ वास्तविक रूप में अमरण को एवं सर्वज्ञता को प्राप्त करना हो जाता है। किन्तु ऐसे जीवनमुक्त व्यक्ति संसार में बहुत कम होते हैं। यदि वास्तव में कोई जैन साधु जीवनमुक्त हो चुका हो और योग की प्रवस्था में प्राण त्यागने की क्षमता रखता हो तब तो उसमें भौतिक शक्तियाँ भी उपस्थित होंगी और वह सर्वज्ञ और विकासशील होय। ऐसे व्यक्ति के लिए प्राणों का त्यागना आत्महत्या नहीं कहा जा सकता। आधुनिक युग में बिछोड़कर जैन मत के अनुसार आचरण रखने वालों में ऐसी भौतिक शक्ति की उपस्थिति नहीं होती। इसलिए जिस प्रपञ्च रीति से जैन सोम संघारा करते हैं उसमें मर्यादा की अपेक्षा आश्चर्य अधिक होता है। इस प्रकार की मृत्यु में मरनेवाले व्यक्ति की शक्ति भल ही हो जाती हो किन्तु न तो हम इस जीवनमुक्ति कह सकते हैं और न ऐसे कर्म को नैतिक माना जा सकता है। यही कारण है कि पश्चिमीय विद्वान जैनवाद को निराशावादी सिद्धान्त मानते हैं और यह चापित करते हैं कि जैनवाद के अनुसार जीवन के स्थान पर मृत्यु और विकास के स्थान पर स्थिति को ही प्राथम माना जाता है। मिसेज स्टीवेन्सन ने अपनी पुस्तक 'जैनवाद का हृदय' (The Heart of Jainism) में जैन सिद्धान्त की पूरी व्याख्या करने के पश्चात् और उसके मूल आचार-विज्ञान के विद्वानों के पश्चात् यह निष्कर्ष निकाला है कि जैनवाद का हृदय रिक्त है और उसमें अहिंसा होते हुए भी भ्रान्तभाव और अनुकम्पा की कमी है। यद्यपि मिसेज स्टीवेन्सन की यह आलोचना उसके ईसाई-सम्बन्धी पक्षपात पर आधारित दृष्टिकोण को प्रकट करती है तथापि यह सत्य है कि आज भी जैन सिद्धान्तों का व्यावहारिक बनाने के लिए परिवर्तित करने की आवश्यकता है।

### मुक्त और नैतिकता

दण्ड के सिद्धान्तों से सम्बन्धित वर्तमान अध्याय को समाप्त करने से पूरा मुक्त की समस्या की नैतिक पृष्ठभूमि पर प्रकाश डालना नितांत आवश्यक है। मनुष्य न सहस्रावधों की अवधि में जिस सम्यता का विकास किया है वह वर्तमान युग में मानवीय संस्कृति को पराकाष्ठा प्रतीत होती है। मानव-समाज आज इतना सुव्यवस्थित और विकसित हो चुका है कि मनुष्य में पादरी प्रवृत्तियों का अस्तित्व दिखाई हो नहीं देता। कदा पित्तम साहित्य समाजशास्त्र धर्मशास्त्र तथा राजनीति के क्षेत्र में मानव ने एक अद्वितीय प्रगति

की है और ऐसा प्रतीत होता है कि वह प्रकृति पर पूर्ण विजय सीमा ही प्राप्त करनेवाला है। मनुष्य का रहन-सहन उसकी वेष्ट मुपा उसका भोजन उसका सौंदर्य प्रेम, संशय में उसकी शरण शिवं सुम्बरम् की अनुभूति निस्सन्देह उसे सम्मता के उच्चतम चिह्न पर पहुँचा चुकी है। किन्तु केव की बात यह है कि वह उबार सम्म विचारशील सामाजिक प्राणी ऐसी अद्वितीय जन्मति के पश्चात् भी अपनी सड़ाई की प्रकृति को न तो प्राज तक परिवर्तित कर सका है और न उसका शोध कर सका है। अब मनुष्य की सड़ने की प्रकृति प्रेरित हो जाती है तो उसके सभी सद्गुण हवा हो जाते हैं, उसकी नैतिकता का अन्त हो जाता है और वह न्यूनतम पाछवी स्तर पर उतर आता है। उसकी यही प्रकृति प्राज भी विश्व में सैनिक संघर्षों का कारण बनो हुई है। प्राज भी हमारे अन्तर्गत समाज में सड़ने की प्रकृति का शोध नहीं हुआ। फ्रांसीसी भाषा के विख्यात साहित्यिक और दार्शनिक फ्रांसिस बेकन (Francis Bacon) ने अपने निबन्ध 'युद्ध' (War) में मनुष्य की सड़ने की प्रकृति का सुन्दर विवेचन दिया है।

उसके इस विवेचन का उल्लेख करना नैतिक दृष्टि से उपयोगी होगा। बेकन के शब्दों में "मनुष्य में सड़ने की प्रकृति एक प्रधान मूल प्रकृति है। यदि उनके पास सड़ने का कोई कारण भी न हो तो भी वे शब्दों को लेकर अपनी शिष्टियों के लिए युद्ध करेंगे प्रकृति के इस लिए एक-दूसरे से युद्ध करने के उनके मार्ग एक-दूसरे से विपरीत हैं।" बेकन के ये शब्द वर्तमान युग में भी अत्यन्त प्रतीत पश्चात् प्रमाणित होते हैं। प्राज भी मानव अपनी सामाजिक धार्मिक और राजनीतिक समस्याओं को अहिंसामयक रीति से सुलझाने में असमर्थ प्रमाणित हो रहा है। पिछले दो महायुद्धों में अशंख निर्राप मनुष्यों का निर्धमता से संहार हुआ है और अन्तर्गत सम्पत्ति को नष्ट किया गया है। दूसरे शब्दों में मनुष्य की सड़ने की प्रकृति ने जनसंहार और सम्पत्ति के क्षय के द्वारा मानव के जीवन तथा संपत्ति-सम्बन्धी मूल अधिकारों का वन किया है। अशंख वादकों को अनाथ और शिष्टों को विषय बनाने का क्षय भी इसी युद्धों को प्राप्त है। अतः यह स्पष्ट है कि युद्ध मनुष्य की बर्बरता और अनेतिकता का प्रतीक है। इस उष्य में अतमेव नहीं हो सकता कि युद्ध नैतिक दृष्टि से सर्वथा असंभव और अवाञ्छनीय है।

युद्ध की अवाञ्छनीयता तथा असंभवता को स्वीकार करते हुए विश्व के राजनीतिज्ञों ने बीसवीं शताब्दी में ही अनेक अन्तर्राष्ट्रीय संस्थाओं की स्थापना की है। पहले महा युद्ध के पश्चात् राष्ट्रों की संघा (League of Nations) की स्थापना की गई थी और दूसरे विश्वयुद्ध के पश्चात् संयुक्त राष्ट्रसंघ (United Nations Organisation) की नींव डाली गई। यद्यपि पहली संस्था विश्वशांति के उद्देश्य में असफल रही तथापि

१ "To fight is a radical instinct in man. If men have nothing else to fight over they would fight over words or women; or they would fight because they have found each other walking in opposite direction."



सम्यक् के सिद्धांतों का नैतिक महत्त्व

दूसरी अन्तर्राष्ट्रीय सत्त्वा काफी समय तक धार्मिक स्थापित करने और अन्तर्राष्ट्रीय भावना को बाधित करने में सफल हुई है और हो रही है। ऐसी मन्था के प्रति सम्मान रखना बिना के प्रत्येक नागरिक का प्रथम कर्तव्य है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि जिसकी सफलता संयुक्त राष्ट्रसंघ ने अभी तक प्राप्त की है वह धाब नक किसी भी अन्य अन्तर्राष्ट्रीय सत्त्वा ने प्राप्त नहीं की। इसकी सफलता के घने कारण हो सकते हैं। उनमें से मुख्य कारण यह भी है कि धाब बिना का जनसाधारण यह जानता है कि अत्युत्तम जैसे बिम्बक धर्मों की उपस्थिति में युद्ध का धर्म खबनाय भी है। इस खबनाय व मानव मात्र को एक मूल में बांधना और व्यक्ति तथा समाज के अलग अलग सम्बन्ध पर बल देना ही युद्ध से निवृत्ति प्राप्त करने का एकमात्र उपाय है। इसलिए धार्मिक धर्मों में हम समाज तथा व्यक्ति (Society and individual) के परस्पर-सम्बन्ध के विषय को लेकर नैतिक कथा की विभिन्न समस्याओं पर पुनः प्रकाश डालते हैं। ऐसी अध्ययन के पश्चात् ही हम नैतिक सिद्धांतों के व्यावहारिक जीवन से सम्बन्ध की व्याख्या भी कर सकते हैं और यह जान सकते हैं कि व्यक्ति का अपने समाज में क्या विशेष स्थान है और उसका क्या कर्तव्य है।

## श्रीदशवा प्रथमः व्यक्ति तथा समाज (Individual and Society)

यद्यपि नैतिक जीवन की भारता मनुष्य की विचारशीलता का परिणाम है तथापि इसमें कोई संदेह नहीं कि नैतिक धारणाओं का प्रतिपादन सामाजिक आवश्यकता का परिणाम है। मनुष्य सामाजिक प्राणी होने के नाते समाज के प्रति जो उत्तरदायित्व रखता है वह वैज्ञानिक उत्तरदायित्व न होकर एक सामाजिक उत्तरदायित्व है। मनुष्य के कर्तव्य तथा अधिकार सामाजिक दृष्टि से ही महत्त्व रखते हैं और समाज से ही प्रेरणा प्राप्त करते हैं। इसी प्रकार मनुष्य भी समाज से ही सम्बन्ध रखते हैं। यद्यपि वे व्यक्तिगत चरित्र के विकास का आधार हैं, तथापि उनका उद्देश्य व्यक्ति को समाज के कल्याण के लिए संतुलित जीवन व्यतीत करने की योग्यता प्रदान करना है। न ही केवल इतना अपितु समस्त नैतिक जीवन और नैतिक सिद्धान्त व्यक्ति तथा समाज के सम्बन्ध का साधन है। नैतिक सिद्धान्तों में प्रतिपादित आदेश ऐसे आदेश हैं जिनका पालन करने से व्यक्ति तथा समाज दोनों का कल्याण होता है। प्राचीनकाल से लेकर आधुनिक समय तक प्रत्येक देश में एवं सुनसुद्ध समाज में जितने भी नैतिक नियम एवं सर्वव्यवहार के सिद्धान्त लागू किए गए हैं उन सभीका उद्देश्य व्यक्ति को समाज के प्रति और समाज को व्यक्ति के प्रति उत्तरदायी बनाना था।

यदि हम सामाजिक तथा नैतिक विकास के इतिहास पर दृष्टि डालें तो हम यह देखेंगे कि धारम्भ में जिस प्रकार की नैतिकता एवं नैतिक निर्णय का विकास हुआ वह पूर्वतया सामाजिक नैतिकता थी। प्राचीन समय में जबकि लोग उपजातियों एवं कबीलों में रहते थे अपने-आपको समुदाय का अंग मानते थे। उनकी नैतिकता सर्वथा सामुदायिक नैतिकता थी। व्यक्ति समुदाय की परम्पराओं के प्रति इतना धारदार रखता था कि वह इनके भंग करने की धपेला मृत्यु को प्राप्त करना अधिक प्राधान्यीय समझता था। उस समय मनुष्य प्रसन्न प्रसन्न था किन्तु समुदाय के प्रति उसकी प्रवृत्ति थंडा थी। वह अपने घर, अपनी पत्नी तथा अपने जीवन का त्याग कर सकता था किन्तु समुदाय के नियमों का भंग नहीं कर सकता था। यही सामुदायिक नैतिकता बीते-बीते रीति-रिवाज में परिवर्तित हो गई। विद्वानों का कहना है कि इन रीति-रिवाजों में से है रीति-रिवाज जो कि समाज के कल्याण के लिए उपयोगी थे स्थिर होते गए और अनुपयोगी रीति-रिवाज

बीरे-बीरे मुप्त हो गए। किन्तु रीति-रिवाज की नैतिकता का स्तर भी एक बीच का स्तर था। उसके पश्चात् नैतिकता का आधार-विधान बन गया। व्यवहार के नियन्त्रण के लिए रीति-रिवाज के स्वाम पर विधान की ही स्वीकार किया गया है। रीति-रिवाज के स्तर पर यह धारणा या कि कोई व्यक्ति समाज के नियमों का उल्लंघन नहीं करता। क्योंकि ऐसे उल्लंघन का धर्म समाज से पुनर्प्राप्ति होना या धीरे-धीरे व्यक्ति समाज से प्रसिद्ध था। विधान के स्तर पर सत्-असत् का भेद अधिक स्पष्ट हो गया और धारणा का यह धर्म हो गया कि किसी भी व्यक्ति के लिए प्रमुख अनैतिक कार्य करना असंगत है। विधान के द्वारा सत् व्यवहार को धारणा माना गया और उसके रंग करने का धर्म धार्मिक रूप माना गया। किन्तु इस विधान के स्तर से भी ऊपर नैतिक नियम एवं नैतिक विधान के स्तर को स्वीकार किया गया। वेद के वैधानिक नियम का सम्बन्ध समाज-कल्याण से सम्बन्धित बाह्यत्मक कर्म से था जबकि नैतिक विधान का सम्बन्ध व्यक्ति के उद्देश्यों प्रेरकों तथा चरित्र से स्थापित किया गया। नैतिक नियमों के पालन करने से समाज का विकास होता है। ईसाई धर्म के इस धारणा इसी प्रकार के नैतिक नियमों का उदाहरण है। उदाहरण स्वल्प "तुम लोभ नहीं करो" "तुम चोरी नहीं करो" आदि। धर्म-धर्म नैतिक विधान का विकास होता गया नैतिक निर्णय में बाह्यत्मक कर्म तथा मन के आन्तरिक भाव दोनों पर नैतिक निर्णय देते समय ध्यान दिया गया। नैतिक नियमों एवं धारणों में भी परस्पर संघर्ष हुआ और इस प्रकार नैतिक संघर्ष की अवस्था उत्पन्न हुई।

यह अवस्था निश्चित समाज में ही उत्पन्न हुई। प्राचीन समाज में तो प्रत्येक व्यक्ति का कर्तव्य सम्य समाज की अपेक्षा अधिक स्पष्ट होता था किन्तु जब रीति-रिवाज के स्वाम पर नैतिक नियम का अपनाया गया और जब मनुष्य के समाज में अनेक स्वाम निर्धारित हुए, तभी नैतिक संघर्ष की अवस्था उत्पन्न हुई। एक सम्य समाज में मनुष्य को पिता के नाते नैतिक के नाते तथा न्यायाधीश के नाते अनेक अवस्थाओं में यह निर्णय देना पड़ा कि विशेष अवसर पर क्या सत् है और क्या असत् है। जब प्राचीन सम्य समाज में इस प्रकार की समस्याएं उत्पन्न हुई, तो अन्तःकरण को ही प्रमाण स्वीकार किया गया। उदाहरणस्वरूप जब दुष्यन्त ने महर्षि कश्यप के आश्रम में अपने-आपको शकुन्तला के प्रति प्रार्थित होने की अवस्था में पाया तो उसको यह सम्येह हुआ कि क्या एक अविवाहित होने के नाते वह कश्यप-कन्या शकुन्तला से विवाह कर सकता है। उसके मन में यह सम्येह उत्पन्न हुआ कि वह शक्ति होने के कारण बाह्य की कन्या से विवाह नहीं कर सकता था। उसने इस सम्येह का निर्णय अपने अन्तःकरण के आधार पर दिया। कामिनाथ ने दुष्यन्त के मन की इस अवस्था का वर्णन देते हुए और अन्तःकरण का महत्त्व बतलाते हुए अपने विख्यात नाटक 'शकुन्तला' में लिखा है

१ "Thou shalt not covet."

२ "Thou shalt not steal"

(Equality) स्वतन्त्रता (Liberty) और भ्रातृत्व (Fraternity) का उद्घोष किया, तो मानव-समाज में एक नवीन भेतना उत्पन्न हुई और कड़िवाही प्रथाओं को भय करके व्यक्ति के सम्मान को बढ़ी बी गई। राजनीतिक स्वतन्त्रता ने सामाजिक और नैतिक स्वतन्त्रता का मार्गदर्शन किया।

राजतन्त्र के स्वान पर प्रजातन्त्र के स्थापित होने से प्रत्येक व्यक्ति को उच्चतम पद प्राप्त करने का अवसर मिला और इस प्रकार व्यक्तित्व को पोषाह्न प्राप्त हुआ। इसके प्रतिरिक्त प्रजातन्त्रीय साधन में यह आवश्यक है कि प्रजा मतदान के द्वारा किसी योग्य व्यक्ति का बिना कालि-भय और भ्रि के प्रेमभाव के प्रतिनिधि निर्वाचित करे। इसलिये प्रजातन्त्र ने जातिवाद तथा उससे सम्बन्धित अन्य कड़िवाही परम्पराओं पर आघात किया है और इस प्रकार सामुदायिक नैतिकता का अन्त करने में सहायता दी है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि प्रजातन्त्र के प्रतिरिक्त भय नवीन राजनीतिक संस्थाओं ने समाज एवं समूह को महत्त्व प्रदत्त दिया है। साम्यवाद में तो व्यक्ति को किसी प्रकार की स्वतन्त्रता प्राप्त नहीं है और समाज को ही निरपेक्ष रूप से सत्ता प्रदान की गई है। किन्तु साम्यवाद जैसी अतिकारी राजनीतिक धीसी में धार्मिक तथा सामाजिक बन्धनों को सर्वथा नष्ट भष्ट कर दिया गया है। इस प्रकार हम यह कह सकते हैं कि वर्तमान समय की राजनीतिक परिस्थितियों ने सामुदायिक नैतिकता के अन्त करने में विशेष योग दिया है।

## युद्ध

यदि हम विश्व के इतिहास पर दृष्टि डालें तो हम इस परिणाम पर पहुँचेंगे कि युद्ध ने सर्वत्र सामुदायिक नैतिकता का वैयक्तिक एवं वर्कत्मिक नैतिकता में परिवर्तित करने में सहायता दी है। सर्वप्रथम हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि प्राचीन काल में जब युद्ध होता था तो उसमें एक व्यक्ति के दाक्षिण्य की आवश्यकता रहती थी। युद्ध का भय सेनाओं का संघर्ष है और सेना के नेतृत्व के लिए एक सेनापति अथवा राजा की आवश्यकता रहती है। यही कारण है कि इतिहास में जब-जब भी पक्षान्ति उत्पन्न हुई है, उसी समय व्यवस्था को बचाए रखने के लिए व्यक्तिवर्गीय एकछत्र राज्य की स्थापना अनिवार्य रूप से हुई है। न ही केवल प्राचीन काल में अपितु वर्तमान समय में भी युद्ध के समय युद्ध में भाग लेनेवाले प्रत्येक राज्य को हमदर्दी त्यागकर एक ही नेता के हाथ में राष्ट्र की शान्ति संभाल देनी पड़ती है। ऐसे समय में प्रजातन्त्रीय साधन में भी सबसे योग्य और दृढ़ छद्मरूपसे व्यक्ति को ही नेता निर्वाचित किया जाता है। इस प्रकार युद्ध वैयक्तिक अर्थान का प्रथम नेता है।

जब दो राष्ट्रों में परस्पर युद्ध होता है तो विजेता तथा पराजित संस्कृतियों का परस्पर आदान प्रदान होता है। इस आदान प्रदान में सामाजिक तथा नैतिक आदानों का परिवर्तित होना स्वाभाविक हो जाता है। यही कारण है कि प्राचीन काल से लेकर

प्राधुनिक समय तक वे देश ही नैतिक और सांस्कृतिक दृष्टि से प्रगतिशील प्रभावित हुए हैं जिनका पनेक बार युद्धों में प्रयुक्त होना पड़ा है। जो देश प्राकृतिक एवं भौगोलिक विशेषताओं के कारण सुरक्षित रहे हैं और युद्ध के द्वारा अन्य देशों के सम्पर्क में कम आए हैं उन देशों में आज तक भी कड़िबाह और प्राचीन सामाजिक परम्पराएँ उपस्थित हैं। इसमें कोई सन्देह नहीं कि ऐसे देशों में प्राचीन संस्कृति के उत्कृष्ट तत्त्व भी सुरक्षित रहे हैं। उदाहरणस्वरूप भारतीय संस्कृति की निरन्तरता और सुरक्षा का मुख्य कारण यही है कि युरोपीय देशों की तुलना में भारत में विदेशों से कम युद्ध हुए हैं। भारत की भौगोलिक स्थिति ने निस्सन्देह उसकी प्राचीन सभ्यता को बनाए रखा है। इसके साथ ही साथ यह भी सत्य है कि इस बीसवीं शताब्दी में जबकि प्रगतिशील देश धर्म नक्षत्रों तक पहुंचने की चेष्टा कर रहे हैं और विद्वत् का मानव एक मूख में बदलकर मानवता को ही एकमात्र समुदाय प्रभावित करने की चेष्टा कर रहा है भारत में आज भी जाति-उप जाति का परस्पर पार्ष्वक्य और अन्तर्जातीय विबाह करने पर बहिष्कार और प्रतिबंध जैसी कड़िबाही प्रचालन में प्रचलित हैं। पिछले दो विश्वयुद्धों ने भी यह प्रभावित किया है कि सामुदायिक नतिकता को भय करने में और तर्कमय नैतिकता को प्रथम देने में युद्ध ने विशेष योग दिया है।

### वैज्ञानिक उन्नति

विश्व की घटनाओं की व्यवस्थित विधियुक्त तथा पूर्ण व्याख्या करना विज्ञान का उद्देश्य है। दूसरे शब्दों में विज्ञान प्रकृति एवं विश्व का ऐसा व्यवस्थित और यथार्थ ज्ञान है जो घटनाओं में कार्य-कारण का सम्बन्ध स्थापित करके प्रकृति के रहस्य की व्याख्या करता है। प्राधुनिक युग को विज्ञान का युग इसलिए कहा गया है कि इस युग में तटस्थ वैज्ञानिक खोज ने धर्मविश्वास और कड़िबाह का घन कर दिया है। विज्ञान की यह अद्वितीय उन्नति मनुष्य की वैज्ञानिक शक्ति तथा उसकी यथार्थ ज्ञान प्राप्ति करने की क्षमता का प्रतीक है। समय का कि जब मनुष्य भूत प्रेत प्राणि की रोग का कारण मानता था। किन्तु वैज्ञानिक खोज ने मनुष्य के मनु और प्रत्येक रोग के मूल कारण कीटानु को खोज निकाला और प्रत्येक भयंकर रोग में सुरक्षित रहने के अनेक उपाय सूझ निकाले। धोषवि-विज्ञान तथा चिकित्सा-विज्ञान की उन्नति ने न ही कबल मानव-मात्र की घनक रोगों में रक्षा की है अपितु उसने रोगों के प्रति धर्मविश्वास और कड़िबाह का भी अन्त किया है। इस प्रकार हम दिखाते हैं कि विज्ञान ने एक पर आधारित धारणाओं को प्रथम दिया है।

इसी प्रकार विज्ञान के अन्य धार्मिक विधायक भौतिक-विज्ञान के धर्म में जो धाविष्कार हुए हैं उनके द्वारा मनुष्य में असीम शक्ति मथित कर दी है और प्रकृति पर विजयी हो रहा है। धार्मिक-सम्बन्धी धाविष्कारों ने हम पुन्नी का ही नहीं अपितु अन्य नक्षत्रों का भी हमना निकटवर्ती बना दिया है कि आज मनुष्य धर्तरि में अत्यन्त सीध मति से यात्रा करने के योग्य हो गया है। इस प्रकार के धाविष्कारों ने वैश्व भौगोलिक

सीमाओं का घन्ट कर दिया है। इसी कारण आज विश्व के विभिन्न समाज एक ही मानव समाज में परिवर्तित हो रहे हैं और पूर्वीय तथा पश्चिमीय संस्कृतियों अन्तर्राष्ट्रीय धारा प्रवाह के कारण समन्वित होकर, एक विश्व-संस्कृति की सम्भावना को सिद्ध कर रही हैं। इस धारा-प्रवाह में संकुचित साम्प्रदायिक कड़िबारी भारवाण स्वतः ही मूट होती जा रही है। वैज्ञानिक दृष्टिकोण मनुष्य को निष्पक्ष बनाता है और उसे धर्मविश्वास से मुक्त करता है। यही कारण है कि जितने प्रगतिशील देश विज्ञान में अग्रसर हैं उनमें कड़िबारी भारवाणों का घन्ट हो रहा है और साम्प्रदायिक नैतिकता वैयक्तिक नैतिकता में परिवर्तित हो रही है।

इसके पतिरिक्त वैज्ञानिक अनुसन्धान जिसमें कि प्रत्येक व्यक्ति अपने परिमम तथा अपनी बुद्धि के द्वारा भागिष्कार कर सकता है और क्पाति प्राप्त कर सकता है वय त्कि विकास को सम्भव बनाता है। वैज्ञानिक के लिए यह धारक्य हो जाता है कि वह सम्प्रदाय राष्ट्र तथा धर्म धादि की सीमाओं से ऊपर उठकर केस पयार्थता प्राप्त कर के लिए ही सत्य की खोज करे। इस प्रकार, विज्ञान का धम्मयन और अनुसन्धान साम्प्रदायिक नैतिकता और कड़िबारी परम्पराओं का और विरोध करता है। वैज्ञानिक उमति दिन-मतिदिन प्रकृति के अनेक रहस्यों का अनावरण करके मनुष्य को कड़िबाब से ययार्थ बाध, धर्मविश्वास से तर्कबाध तथा सम्प्रदायबाध से मानवबाध की ओर अग्रसर क रही है। इस प्रकार यह स्वामाजिक है कि वैज्ञानिक उमति साम्प्रदायिक नैतिकता की अपेसा वैयक्तिक एवं तर्कात्मक नैतिकता को प्रथम रे।

### कसा और साहित्य

कसा तथा साहित्य मनुष्य की सत्सुति के आधार-स्तम्भ हैं। कसा निस्संदेह मनुष्य की बीडिक तथा साम्प्रदायिक अमता की सीर्य में धमिष्यति है। कसाकार अपनी सौदर्यात्मक प्रकृति को विष मूति कविता धादिमें धयिष्यत्त करके धास्मानुमूति प्राप्त करके अपने व्यक्तित्व का उज्जयतम विकास करता है। कसा मनुष्य को उवात बनाती है और उसे परम धामन्ध का अनुभव कराती है। एक और तो कसाकार अपनी कृति में अपने व्यक्तित्व को धाधिष्यक्त करता है और दूसरी ओर वह कसा में ध्यानमग्न होने से धारयविस्मृति के द्वारा अपना विषय की धाधारभूत सता से तात्पारम्भ करता है। इस प्रकार कसा उस साम्प्रदायिक सामाजिक तथा नीयोमिक सीमाओं से ऊपर उठाकर एक विषय उवात एवं उत्कृष्ट वैयक्तिक स्तर पर पहुँचाती है। यतः कसा स्वभाव से मनुष्य को साम्प्रदायिक नैतिकता से पुनर्क करके वैयक्तिक एवं तर्कात्मक नैतिकता की ओर ल पाती है।

यहाँ तक साहित्य का संबंध है, हय यह कह सकते हैं कि कसा की भांति इसका उद्देश्य भी व्यक्तित्व का विकास है। इसके पतिरिक्त साहित्य एक ऐसा धामन है जिसके द्वारा उज्जय धारणों की जनसाधारण तक पहुँचाया जा सकता है और सामाजिक धायों

तथा कड़िबाद का घंठ किया जा सकता है। विश्व के इतिहास में जब-जब भी नाति उत्पन्न हुई है वह किसी न किसी महान साहित्यिक की नवीन विचारधारा के प्राधार पर ही हुई है। यूरोप में फ्रांस की क्रांति का प्राधार क्यो की विचारधारा थी और इस की क्रांति का प्राधार कार्ल मार्क्स का वर्णन था। प्राचीन भारत में भी महावीर और बुद्ध जैसे शासकों ने महान क्रांतियाँ उत्पन्न कीं। पठ साहित्य मनुष्य की नैतिक धारणाओं के परिवर्तन का मुख्य कारण है और अभिबिश्वास तथा कड़िबाद का घंठ करनेवाला है।

अंग्रेजी के एक विद्वान् भक्त ने साहित्य का उद्देश्य बतलाते हुए कहा है कि कोई भी साहित्य उस समय तक वास्तव नहीं माना जा सकता जब तक कि वह हमें सहनशीलता और धर्मब्र प्रदान न करे। उसके पक्षों में "पुस्तकों का उद्देश्य यह है कि वे हम जीवन की सहनशीलता और ध्यान प्राप्त करने की प्रिया हैं।" यदि साहित्य का उद्देश्य हम धर्मदमप जीवन व्यतीत करने का मार्ग दिखाना है तो यह स्पष्ट है कि वह कभी भी नाति हमें सम्प्रदाय और भौतिक सोमाओं से ऊपर उठाकर, एक उत्कृष्ट व्यक्तित्व की ओर ल जाता है। साहित्यिक नहीं है जो धन समय के सामाजिक बापों को नाशक काव्य और कथा के द्वारा जनसाधारण तक पहुंचाकर, उसमें धारमधतना और नाति की ऐसी नाचना उत्पन्न कर देता है कि वह कड़िबादी और समुदायवादी बधनों को तोड़कर वैयक्तिक एवं तर्कमय नैतिकता की ओर धधर होता है।

हमने सामुदायिक एवं सामाजिक नैतिकता के वैयक्तिक एवं तर्कमय नैतिकता में परिवर्तित हान की उपाधियों का जो उल्लेख किया है उसका धनिप्राय यह नहीं कि वैयक्तिक धधवा तर्कमय नैतिकता सामाजिक कठम्यों की धबहलना करते हैं। इसक विपरीत तर्कमय नैतिकता का उद्देश्य मनुष्य में ऐसी धारमधतना उत्पन्न करना है कि वह न तो सम्प्रदाय क विधान को और न धधनी धमतरायक मूल प्रकृति की प्ररमा को बिना बिबर क नैतिक धावेस स्वीकार करे। इसक विपरीत तर्कमय एवं वैयक्तिक नैतिकता मनुष्य के धधिकारों तथा उसके कठम्यों का अनुसित धृष्टिकोण प्रस्तुत करती हैं और व्यक्ति को समाज में उचित स्थान देकर व्यक्ति तथा समाज का समन्वयमक सम्बन्ध स्थापित करती है। इसमें पूव कि हम व्यक्ति तथा समाज के इस विषय सम्बन्ध पर धधिक प्रकाश हासन के लिए कुछ सामाजिक सस्याधों का उल्लेख करें हमारे लिए यह धावयक है कि हम वैयक्तिक एवं तर्कमय नैतिकता के कुछ ऐन विषय सधधों की ध्याना करें जोकि इस नैतिकता का सामुदायिक नैतिकता स पूवक और धध्ट प्रमाधित करते हैं।

वैयक्तिक एवं तर्कमय नैतिकता का प्रथम विधेय सधध यह है कि इसमें व्यक्तिमय स्वतन्त्रता का विधेय स्थान है जबकि सामुदायिक नैतिकता में व्यक्ति को बसपूवक समुदाय के धधन धुटना पड़ता है और धधनी हय्या क बिस्व भी परम्पराध

एवं नैतिक प्रभावों का पालन करना पड़ता है। इस प्रकार सामुदायिक नैतिकता में बाहरी दबाव होता है जबकि वैयक्तिक नैतिकता मनुष्य के अन्तर्मुख से परिस्फुरित होती है। इस दृष्टि से सामुदायिक नैतिकता का अनुसरण एक प्रकार की विवशता जैसी है जबकि वैयक्तिक नैतिकता में मनुष्य की इच्छा एवं संकल्प उसके कर्म का आधार होता है।

सामुदायिक नैतिकता में मनुष्य अपने-आपको बिना किसी विवेक और तर्क के अन्वयविश्वास के द्वारा समुदाय के प्रति समर्पित कर देता है जबकि वैयक्तिक नैतिकता में वह तर्क और विवेक का प्रयोग करता है और कर्म के प्रत्येक पक्ष पर विचार करके ही नैतिक मार्ग का अनुसरण करता है। वैयक्तिक नैतिकता के इसी मूल्य को हम एक दूसरे कर्म में भी प्रस्तुत कर सकते हैं। हम कह सकते हैं कि सामुदायिक नैतिकता मूल प्रवृत्त्यात्मक है जबकि वैयक्तिक नैतिकता तर्क तथा विवेक का प्रयोग करती है।

वैयक्तिक नैतिकता तर्क पर आधारित होने के कारण व्यक्ति-व्यक्ति में व्यक्ति समाज में तथा समाज-समाज में भी व्याप्य करती है। इस दृष्टिकोण के प्रतिरिक्त नैतिकता एक संकुचित दृष्टिकोण को प्रस्तुत करती है और उस दृष्टिकोण के प्रतिरिक्त अन्य सभी दृष्टिकोणों को अस्वीकार करती है। दूसरे शब्दों में वैयक्तिक नैतिकता विद्यालय में सीखी जाती है, जबकि सामुदायिक नैतिकता संकुचित और संकीर्ण दृष्टिकोण रखती है। और उधार है, जबकि सामुदायिक नैतिकता संकुचित और संकीर्ण दृष्टिकोण रखती है।

बौद्धिक स्वतंत्रता पर हम यह कह सकते हैं कि वैयक्तिक एवं तर्कमय नैतिकता मर्यादात्मक और प्रयत्नशील है जबकि सामुदायिक नैतिकता स्वाधीन और अचल होने के कारण विकसित नहीं होती। सामुदायिक परम्पराएं अपरिवर्तनशील मानी जाती हैं और उन्हें राजनीतिक सामाजिक तथा धार्मिक परिस्थितियों के परिवर्तन के पर्याप्त बहिष्कार माना जाता है। इसके विपरीत वैयक्तिक एवं तर्कमय नैतिकता परिस्थितियों के परिवर्तन के साथ-साथ परिवर्तित होती रहती है और इस प्रकार सर्वत्र यथोचित और विकासशील प्रभावित होती है।

अन्त में हम यह कह सकते हैं कि सामुदायिक नैतिकता में व्यक्ति के समुदाय सम्बन्धी कर्तव्यों पर ही बल दिया जाता है, जबकि वैयक्तिक नैतिकता में मनुष्य के कर्तव्यों तथा अधिकारों-दोनों का समान महत्त्व दिया जाता है और व्यक्ति तथा समाज के समुचित विकास को ही अन्तर्मुख माना जाता है। इस प्रकार वैयक्तिक एवं तर्कमय नैतिकता सामुदायिक नैतिकता की अपेक्षा अधिक विद्यालय प्रभावित होती है। अधिक समन्वयात्मक और व्यावहारिक दृष्टिकोण से अधिक उपयोगी सिद्ध होती है।

व्यक्ति तथा समाज का परस्पर-सम्बन्ध ऐसा है कि वे दोनों सम्बन्धित हैं। यदि व्यक्ति समाजका अधिष्ठान है तो यह भी सत्य है कि समाज व्यक्तिमें के प्रति जीवन व्यतीत नहीं कर सकता तो यह भी सत्य है कि समाज व्यक्तियों के समूह के प्रति रिक्त और कुछ नहीं है। व्यक्ति ही समाज की आधारशिला है, और समाज का विद्यालय मूल्य जतना ही कुछ होता है जितना कि उस समाज का एक-एक व्यक्ति कुछ भी



व्यक्तिधारा होता है। यदि समाज का प्रत्येक व्यक्ति सम्बन्धी से अपने कर्तव्यों का पालन करे, तो कोई संदेह नहीं कि समूचा समाज स्वतः ही ऐसे नैतिक स्तर पर पहुँच जाए, जहाँ किसी प्रकार की शिक्षा की आवश्यकता ही नहीं रहती। किन्तु व्यक्ति का स्वतन्त्र विकास उसके सम्बन्धों का निर्माण और उसके चरित्र का मज्जा तभी हो सकता है जब समाज में सम्भाव्य न हो और जब प्रत्येक व्यक्ति को चरित्र-निर्माण के लिए सभी सुविधाएँ समाज रूप में प्राप्त हों। इस प्रकार व्यक्ति समाज की ओर समाज व्यक्ति को पाले बढ़ा सकता है। यह तभी हो सकता है जब प्रत्येक व्यक्ति उन सामाजिक संस्थाओं के उद्देश्य को पूरी भाँति जानता हो जिनका कि वह सदस्य है। एक व्यक्ति एक ही समय में एक से अधिक सामाजिक संस्थाओं का सदस्य हो सकता है। यदि वह प्रत्येक सामाजिक संस्था के उद्देश्य तथा उसकी उपयोगिता को पूरी भाँति समझता हो तो वह अपने व्यवहार के द्वारा व्यक्ति और समाज के हितों को सुरक्षित रख सकता है और इस प्रकार वैयक्तिक तथा सामुदायिक नैतिकता में समुत्थान रखता हुआ सार्वजनिक कल्याण की ओर प्रयत्न हो सकता है।

वर्तमान युग में मनुष्य जिन सामाजिक संस्थाओं एवं समुदायों का परिवार्य रूप से सदस्य होता है उनको मुख्यतया हम निम्नलिखित रूप से सूचिबद्ध कर सकते हैं

- (१) कुटुम्ब (Family)
- (२) व्यवसाय-सम्बन्धी समुदाय (Occupational community)
- (३) नागरिक समुदाय (The civic community)
- (४) धार्मिक संस्था (The church)
- (५) राज्य-संस्था (The state)
- (६) अन्तर्राष्ट्रीय संस्थाएँ (International organizations)

यद्यपि हम इन विभिन्न समुदायों एवं संस्थाओं की पृथक्-पृथक् संलिप्त धातु-धनात्मक व्याख्या करेते हैं कि हम व्यक्ति तथा समाज के सम्बन्ध में इनका महत्त्व जान सकें।

### कुटुम्ब

कुटुम्ब पृथक् पृथक् सामाजिक इकाई है, क्योंकि यह एक ऐसी मूल संस्था है जिसके आधार पर अन्य सभी सामाजिक संस्थाएँ नियत हैं। कुटुम्ब एक स्वाभाविक इकाई है, जिसमें कि परिवार के सभी सदस्य सामाजिक प्रेम के मूल में बँधे हुए होते हैं। सामाजिक इकाई निस्संदेह इसी प्राचीन है जिसकी कि मनुष्य की सम्पत्ति है। छोटे से छोटे परिवार पृथक् कुटुम्ब से व्यक्तियों का होता है जो बिनाहृ शाप वंश पत्नी के रूप में सम्बन्धित होते हैं। विश्व के प्रत्येक देश में परिवार एवं कुटुम्ब की प्रथा एक ही रूप में उपस्थित है। परिवार में ज्यों-ज्यों संगठन की उत्पत्ति के कारण वृद्धि होती जाती है, त्यों-त्यों इसके अधिक सदस्यों का उत्तरदायित्व भी बढ़ता बना जाता है। पति-पत्नी

पिता-माता में परिवर्तित हो जाते हैं और बच्चों की हर प्रकार की रखा करना उनका परम कर्तव्य हो जाता है। यों तो पति-पत्नी के सम्बन्ध में भी कर्तव्य और अधिकार की समस्या खड़ी होती है—जब तक जीवन के दोनों साथी एक-दूसरे का सम्मान न करें, जब तक परिवार सफलतापूर्वक नहीं चला सकता। सन्तान की उपस्थिति में कर्तव्य और अधिकार की समस्या और भी जटिल हो जाती है। परिवार में पति और पत्नी का सम्बन्ध तो समाजता का होता है किन्तु सन्तान का माता-पिता से सम्बन्ध घसमागतता का होता है। माता-पिता निरसंकेह प्रायः और अनुभव के कारण बालकों की अपेक्षा घेष्ट होते हैं और बालकों की अतिविक्षा तथा उनके चरित्र का निर्माण उन्हींके हाथों में होता है। यह सत्य है कि बालकों पर माता-पिता का निबन्धन उनके भविष्य के लिए सामवायक होता है किन्तु बाल-मनोविज्ञान के क्षेत्र में जो खोज की गई है उसका आधार पर ईश्वारवाक्या से ही बालकों के मन पर दबाव न डालना और उनकी मूल प्रवृत्तियों का दमन न करना उनके सर्वांगीण विकास के लिए नितांत आवश्यक माना गया है।

अब तक बालकों के चरित्र के निर्माण का सम्बन्ध है मनोविज्ञान का कहना है कि जब तक बालक साढ़ू या जीवह वर्ष की आयु प्राप्त न कर ले जब तक उस उच्च नैतिक शिक्षा देना सत्य प्रशिक्षण जैसी समुचित बारबाधों का ज्ञान कराना उचित नहीं है। किन्तु यदि ईश्वारवाक्या में ही नैतिक सिद्धान्तों का परिचय दिया जाए और बालक को स्वच्छन्द व्यवहार करने का अवसर न दिया जाए, तो ऐसे बालक प्रौढ़ावस्था में धर्म विभ्रम जाते हैं। इस प्रकार नैतिक दृष्टि से किशोरावस्था में ही बालकों को समुचित और नैतिक धारणाओं का अनुसरण करने के लिए प्रेरित करना चाहिए। बालकों की नैतिक प्रशिक्षण में अनुकरण की प्रवृत्ति विशेष महत्व रखती है। अतः इस प्रवृत्ति की व्याख्या करना नितांत आवश्यक है।

मनोवैज्ञानिक अनुसंधान ने अनुकरण के निम्नलिखित स्तर निर्धारित किए हैं

- (१) सहजानुकरण (Reflex Imitation)
- (२) स्वच्छन्दानुकरण (Spontaneous Imitation)
- (३) अवैकल्पिक अनुकरण (Voluntary Imitation)
- (४) नाट्यानुकरण (Dramatic Imitation)
- (५) आदर्शानुकरण (Ideal Imitation)

सहजानुकरण का अर्थ सहज प्रवृत्ति (Reflex) का अनुकरण है। यह अनुकरण अवगत और अमनोभाव होता है। इसलिए मन्त्रात बालक में इस प्रकार के अनुकरण की प्रवृत्ति उपस्थित रहती है। उदाहरणस्वरूप जब मन्त्रात बालक मूख के कारण रोता बिस्मयात है, तो उसका यह बिस्मयाना सहज किया होती है। किन्तु जब वह किसी अन्य बालक के रोने का अनुकरण किया मूख के ही रोने लगता है तो उसकी यह किया सहज अनुकरण नहीं माना जाता है। अतः यह देखा गया है प्रवृत्तिगुह में जहाँ अनेक मन्त्रात

धिगु एकसाथ उपस्थित होते हैं। वहाँ एक धिगु के रोने पर अन्य सभी रोना प्रारम्भ कर देते हैं। उनका यह एकसाथ रोना सहजानुकरण के कारण होता है। स्वच्छन्दानुकरण में धिगु किसी बड़े बासक धारणा व्यक्ति की क्रिया का आकस्मिक अनुकरण करता है। ऐसा करते समय धिगु उस अनुकरण का धर्म नहीं समझता और न ही उस अनुकरण में उसका कोई उद्देश्य होता है। यह 'अनुकरण केवल अनुकरण के लिए' हो होता है। उदाहरणस्वरूप जब एक बर्ष धारणा उससे कम आयुवाला धिगु किसी व्यक्ति को सिर हिलाते देखता है, तो वह स्वयं ही अपना सिर हिलान लगता है। उसकी यह क्रिया स्वच्छन्दानुकरण पर आधारित होती है। प्रायः एक या डेढ़ वर्ष की आयु तक बासक स्वच्छन्दानुकरण के स्तर तक ही रहता है। स्वच्छन्दानुकरण धिगु को बताने की क्रिया सीखने में सहायता देता है। जब तक बासक में थोड़ी-सी तर्कशक्ति उत्पन्न नहीं होती तब तक वह उचितानुकरण नहीं कर सकता।

सबिकल्पक अनुकरण में धिगु अपने संकल्प के द्वारा किसी काम का अनुकरण करता है। दूसरे शब्दों में जो अनुकरण जान-बूझकर किसी उद्देश्य की पूर्ति के लिए किया जाता है वह सबिकल्पक अनुकरण होता है। यह अनुकरण कम से कम तीन वर्ष की आयुवाले धिगु में विकसित होता है। इसी अनुकरण के आधार पर ही धिगु यद्यत् विषयों और पड़ना आदि सीखता है। इसी प्रकार साइकल चलाना नृत्य सीखना आदि सभी सबिकल्पक अनुकरण पर आधारित क्रियाएँ हैं। अनुकरण का चौथा स्तर नाट्यानुकरण है। जबकि इस अनुकरण के नाम से स्पष्ट है, इस अनुकरण में अनुकरण करने वाला व्यक्ति किसी क्रिया का अभिनय करता है। उदाहरणस्वरूप जब धिगु व्यापारी बन जाते हैं अपना रोक बनाकर बसते हैं, ऐसे खेलों में न नाट्यानुकरण का प्रयोग करते हैं। धनेक बार बासक समा की नकल करते हैं यद्यपि एक बासक व्यापक बन बैठता है और अन्य लोगों का अभिनय करते हैं। नाट्यानुकरण में संकल्प के साथ-साथ कल्पना शक्ति का भी प्रयोग होता है। नाट्यानुकरण की प्रवस्था प्रायः पाँच वर्ष से बारह वर्ष तक रहती है। बारह वर्ष की आयु के वर्षात् बासक आदर्शानुकरण का प्रयोग करने लगता है। इस प्रकार के अनुकरण करने में बासक नहीं केवल जान-बूझकर किसी क्रिया का अनुकरण करता है, अपितु वह किसी व्यक्ति विषय के चरित्र का लेकर और उसे अपना आदर्श मानकर उसी के अनुसार अपने जीवन का मार्गदर्शन करता है। उदाहरण स्वरूप जो बासक सैनिक जीवन को पसन्द करता है, वह किसी आदर्श सैनिक का जीवन-चरित्र पढ़कर उसका अनुकरण करने लगता है। किन्तु इस प्रकार के अनुकरण करने की प्रवस्था वास्तव में किशोरावस्था है। जब तक बासक बारह वर्ष की प्रवस्था तक न पहुँच जाए, तब तक वह न तो आदर्श का धर्म समझ सकता है और न किसी महापुरुष के जीवन का अनुसरण कर सकता है। यही कारण है कि आदर्शानुकरण का शायद किशोरावस्था में ही उपयोग किया जाता है। जब बासक यद्यपि आदर्श विचारवास्था

1. Imitation for the sake of imitation.

की प्राप्ति होती है तो उस समय उन्हें अनेक महापुरुषों के जीवन-चरित्र पढ़ने चाहिए। अनुकरण की इस मनोवैज्ञानिक पृष्ठभूमि को सामने रखते हुए यह आवश्यक हो जाता है कि माता-पिता अपने बालकों के विकास के लिए नैतिक प्रशिक्षण देते समय उनकी धारु तथा उनकी कोमलता का विशेष ध्यान रखें। कुटुम्ब एवं परिवार की समस्याएं इतनी जटिल और महत्वपूर्ण हैं कि हमें धार्य बचकर एक सफल परिवार के सदस्यों पर पुनः प्रकाश डालना पड़ेगा। अतः हम सामाजिक इकाई, परिवार एवं कुटुम्ब से सम्बन्धित विवाह धारि के नैतिक महत्त्व की व्याख्या करने से पूर्व अन्य सामाजिक संस्थाओं की व्याख्या करेंगे।

### व्यवसाय-सम्बन्धी समुदाय

व्यवसाय-सम्बन्धी समुदाय का अर्थ वह समुदाय है जिसका सदस्य होन के नाते व्यक्ति अपनी प्राजीविका प्राप्त करता है। वह समुदाय एवं सामाजिक संस्था एक कार्यालय हो सकता है, उद्योग हो सकता है, विद्यालय महाविद्यालय अथवा बिस्व विद्यालय धारि हो सकता है। व्यवसाय-सम्बन्धी समुदाय के परस्पर-सम्बन्ध ऐसे होते हैं जो पारिवारिक सम्बन्धों से सर्वथा विभिन्न होते हैं। वे न तो परस्पर प्रेम पर आधारित होते हैं और न ही समानता के सम्बन्ध होते हैं। इसके विपरीत वे नापीबापी एवं समझौते पर आधारित होते हैं और उनमें एक व्यक्ति दूसरे के अधीन होता है। वह तो सत्य है कि परिवार में भी सिधु माता-पिता के अधीन माने जाते हैं किन्तु इस प्रकार की अधीनता विकसित रूप में नहीं होती। वह तो एक प्रकार की ऐसी विवसता होती है जिसका कि सिधु अपने स्वाभाविक रखकों के प्रति धनुनय करते हैं। प्राजीविका-सम्बन्धी एवं औद्योगिक अधीनता कुछ विशेष बाहरी उद्देश्य का लेकर बसती है। इसमें अधीन व्यक्ति की सुरक्षा तो अवश्य की जाती है किन्तु वह सुरक्षा अन्तरात्मक अनुभव पर आधारित न होकर बाह्यारमक सत्य से सम्बन्धित होती है।

व्यवसाय-सम्बन्धी संस्था की अवस्थता के कारण अनेक नैतिक समस्याएं खड़ी होती हैं। सबसे प्रथम धार्मिक समुदाय-सम्बन्धी समस्या व्यक्ति की स्वतन्त्रता की सुरक्षा और उसके उसके परिधम के अनुसार पर्वोत्सव प्राजीविका प्राप्त करने के लिए न्याय दिखाना है। यदि व्यक्ति को उसके परिधम के अनुसार उचित प्राजीविका प्राप्त न हो और धार्मिक समुदाय में उसे सम्मान प्राप्त न हो तो उस समुदाय की अधीनता एक प्रकार की बासता प्रमाथित हो सकती है। जहाँ धार्मिक समुदाय में मनुष्य के जीवन तथा उसके स्वतन्त्रता-सम्बन्धी अधिकारों की रक्षा आवश्यक है वहाँ यह भी आवश्यक है कि व्यक्ति अपनी प्राजीविका प्राप्त करने के लिए निरन्तर प्रयत्न और परिधम करे। इस प्रकार प्रत्येक सत्य समाज में व्यक्ति के लिए परिधम करना एक सामाजिक कृत्य हो जाता है। जिस समाज में व्यक्ति इस कृत्य की अवहेलना करता है और बिना परिधम के उसे जीवन-सम्बन्धी सुविधाएं प्राप्त होती हैं ऐन समाज में अन्याय और

घनत्विका स्वाभाविक रूप में उत्पन्न हो जाते हैं। "विहास इस बात का साक्षी है कि जब जब समाज में किसी वर्ग-विषय की बिना परिणाम के धार्मिक सुविधाएं प्राप्त हुई हैं तभी महान् अनित्यता और परिचलन हुए हैं। फ्रांस की घटारहवीं शताब्दी की शक्ति से पूर्व फ्रांस के समाज में धार्मिक विषमता के कारण अनेक अन्धकार हो गए थे। एक ओर तो मतदान जारी रखार योग-विज्ञान का जीवन व्यतीत कर रहे थे और दूसरी ओर निर्धन लोग भूख के कारण मृत्यु को प्राप्त हो रहे थे। यही धार्मिक विषमता की वजह से उस देश के राज्य के समय थी। दोनों वर्गों में धार्मिक विषमताओं के कारण ऐसी भयंकर अनित्यता हुई जिसमें असंख्य विधियों और लोगों का विलयन हुआ। फ्रांस की शक्ति का परिणाम प्रजातन्त्र की उत्पत्ति और उस की शक्ति का परिणाम साम्यवाद की स्थापना हुआ। आज तक ये दोनों राजनीतिक प्रणालियाँ विश्व में प्रचलित हैं। इन दोनों की परस्पर-मुम्ता तो हम इस अध्याय में आगे चलकर करेंगे यहां पर केवल इतना कह देना पर्याप्त है कि धार्मिक विषमता मनुष्य में व्यापक भावना जागरित करती है और इस प्रकार उस हिंस्रतामय शक्ति के लिए प्रेरणा देती है। इसमें कोई संशय नहीं कि व्यक्ति और समाज के सन्तुलित विकास के लिए मनुष्य के धार्मिक जीवन में सन्तुलन होना आवश्यक है। यह सन्तुलन केवल धार्मिक समता के द्वारा प्राप्त नहीं हो सकता अपितु स्वामी तथा शनि, उद्योगपति तथा कमचारी के परस्पर-स्नेह प्रेम और भ्रातृभाव से ही उत्पन्न हो सकता है।

पश्चिमीय जगत् में कुछ विचारक तो इस दृष्टि का मथन करते हैं और उस धार्मिक मस्तिष्क का विरोध करते हैं जिसमें स्नेह और मानवता की प्रपञ्च घन और स्वायत्त का अर्थ समझा जाता है। किन्तु कुछ विचारक ऐसे भी हैं जो कि धार्मिक समुदाय को स्वाभाविक स्नेह पर आधारित न करके केवल व्यापारिक सम्बन्ध पर ही आधारित करना श्रेष्ठ मानते हैं। इसलिए वे विपुल धार्मिक भागीदारी का पक्ष सम्बन्ध की भाँति स्वाभाविक बलाघ्न संकाय करते हैं। इसी समस्या पर विचार करते हुए मैकज़ी ने लिखा है, "जब स्वाभाविक स्नेह का कोई आधार नहीं होता तो पक्ष सम्बन्ध तुरन्त अन्धकार में परिणत हो जाता है। सम्भवतया सर्वोत्तम उपाय यह है कि व्यापारिक सम्बन्धों का विपुल भागीदारी हो स्वीकार किया जाए।" <sup>१</sup> "न प्रकाश की धारणा जो कि घन को मानवता से अर्थस्वीकार करती है और जो मस्तिष्क को सम्पत्ति प्रदीप बनाती है उस ही धार्मिक और धौधौनिक विरासत का प्रत्याह्वन दे रहा हो किन्तु वह अनन्त सामाजिक जीवन में स्वायत्त और कठोरता का मुख्य कारण है। धार्मिक विकास पर आवश्यकता से अधिक जननिस्सह सामाजिक मनुष्य के लिए हानिकारक

१ "A paternal relationship easily passes into tyranny when there is no basis of natural affection. It is probably best that business relationships should be made a matter of pure contract."

है। धार्मिक समुदाय में मानवता और संस्कृति की ओर सदृशता कदापि व्यक्ति और समाज के परस्पर-सम्बन्ध को सुधार नहीं सकती।

### नागरिक सम्प्रदाय

प्रत्येक व्यक्ति विशेषकर वर्तमान युग में निश्चित रूप से किसी न किसी नागरिक समुदाय का सदस्य होता है। यहाँ पर नागरिक समुदाय का अर्थ कोई भी ऐसी संस्था है, जिसमें कि व्यक्ति को नागरिकता के अधिकार प्राप्त होते हैं चाहे वह समुदाय मात्र तक सीमित हो सकता नगर तक। यह समुदाय निस्सन्देह अनेक पारिवारिक समुदायों और धार्मिक समुदायों की समष्टि होता है। ऐसे समुदाय में व्यक्ति के अधिकार तथा कर्तव्य होते हैं। उदाहरणस्वरूप ग्राम-पंचायत नगरपालिका आदि नागरिक समुदाय हैं। ऐसी संस्थाओं का सम्बन्ध ग्राम तथा नगर के जीवन का सर्वांगीण विकास होता है। एक प्रादुर्भाव नागरिक होने के नाते प्रत्येक व्यक्ति का यह कर्तव्य हो जाता है कि वह नागरिक समुदाय में सक्रिय भाग ले। नागरिकों के लिए यह आवश्यक है कि वे अपने नागरिक समुदाय में स्वास्थ्य शिक्षा तथा जाच-सम्बन्धी समस्याओं की ओर ध्यान दें और यह शर्त कि उनके समुदाय में प्रत्येक नागरिक को जीवन की इन तीनों आवश्यकताओं के लिए सभी सुविधाएँ प्राप्त हैं। यदि कोई नागरिक यह देखता है कि उसके समुदाय में शिक्षा-विद्या के लिए उचित प्रयत्न नहीं है अथवा पत्तियों आदि में स्वास्थ्य-विधि के नियमों को नहीं अपनाया जाता अथवा व्यापारी-वगैराह-व्यापारों में मिलावट कर रहा है तो उसका यह कर्तव्य हो जाता है कि वह इन दोषों की रोकथाम के उपाय बुटाए। इसमें कोई सन्देह नहीं कि नागरिक समुदाय के विकास के लिए पंचायत नगर पालिका आदि स्थानीय स्थापनाएँ अथवा जैसी संस्थाएँ प्रत्येक प्रवृत्तिशील देश में उपस्थित हैं। इसलिए प्रत्येक व्यक्ति इन संस्थाओं का सदस्य होने के कारण इनमें सक्रिय भाग लेने से समाज-कल्याण में योग दे सकता है। यह आवश्यक नहीं कि प्रत्येक व्यक्ति इन संस्थाओं का निर्वाचित प्रतिनिधि बनकर ही अपने इस कर्तव्य का पालन करे। ऐसा करना तो राजनीति में भाग लेना है। इसके विपरीत अपने तथा अपने पड़ोसियों के नागरिक अधिकारों के प्रति सजग और सतर्क रहना-आज ही नागरिक समुदाय के विकास के लिए पर्याप्त है।

### धार्मिक संस्था

धार्मिक-विज्ञान तथा धर्म का सम्बन्ध बतलाते हुए हमने पहले अध्याय में ही यह स्वीकार किया है कि धार्मिक प्रवृत्ति मनुष्य की एक जन्मजात और अनिवार्य प्रवृत्ति है। यही कारण है कि संस्कृति के धारक से ही मनुष्य में धार्मिक भावना उपस्थित रही है और आज तक उपस्थित है। मनुष्य की वैज्ञानिक प्रवृत्ति उसकी प्रकृति पर विजय और उसके अन्तर्गत धार्मिकता, उसे भौतिक दृष्टि से अक्षिप्तता की ओर महान बनाने

में प्रबल सहायक सिद्ध हुए हैं। किन्तु यह समस्त भौतिक उन्नति का उसकी बाह्यात्मक परिस्थितियों को व्यवस्थित करने में सफल हुई है। आज तक मनुष्य को धर्मरात्मक स्वायत्त एवं धार्मिक शक्ति प्रदान नहीं कर सकी। अब तक मानव-समाज की भौतिक और धार्मिक शक्ति अनुभूति रूप से विकसित नहीं होती जब तक इनके विकास में बिपत्ति रहती है, तब तक समाज का सर्वांगीण विकास नहीं हो सकता। धार्मिक संस्था—वाहे वह गिरजाघर हो वाहे मन्दिर वाहे मस्जिद हो वाहे मुन्दिर—मानव समाज के धार्मिक विकास का एकमात्र केन्द्र होती है।

इसके प्रतिरिक्त धार्मिक संस्था की सार्वभौमिकता के कारण समुदाय-विषय के व्यक्ति धार्मिक बलिष्ठता से एक-दूसरे से सम्बन्धित रहते हैं। धार्मिक संस्था का मुख्य उद्देश्य मानवीय सम्बन्धों में उच्चतम नैतिक आदर्श को प्रतिबिम्बित करना है। प्रत्येक धर्म के एवं धार्मिक समुदाय के आधारभूत नियम सर्वत्र सर्वमान्य और व्यापक नैतिक नियम होते हैं। जैसाकि हमने पहले भी उल्लेख किया है सत्यपरायणता अनुकम्पा आत्मभाव जैसे सद्गुणों का विकास धार्मिक व्यक्तियों के लिए अनिवार्य है। यदि मानव-मान का ही नहीं, अपितु प्राणी-मात्र का कल्याण प्रत्येक प्रगतिशील धर्म का उद्देश्य है तो यह सत्य है कि धार्मिक संस्था की सत्यता समाज-कल्याण के लिए आवश्यक ही नहीं अपितु अनिवार्य है। यह दुःख की बात है कि धार्मिक संस्थाओं के इस उद्देश्य की व्यवहारात्मक प्रवृत्ति को अनादर, मनुष्य की धार्मिक प्रवृत्ति का अनुचित लाभ उठाया गया है और धर्म-संस्थाओं के नाम पर, धर्म के बीज बोए गए हैं। किन्तु मनुष्य की धार्मिक प्रवृत्ति का यह दुःखयोग इस बात को सिद्ध नहीं करता कि एक आदर्श धार्मिक संस्था का उद्देश्य समाज-विरोधी और अनादिक प्रवृत्तियों को प्रोत्साहित करना है। इससे विपरीत धार्मिक संस्था एक ऐसी सामाजिक संस्था है जो मनुष्य में सदा भाव और त्याग की भावना उत्पन्न करके, उसे एक आदर्श नागरिक बनाने में सहायता देती है। वर्तमान युग में धर्म के तुलनात्मक अध्ययन के कारण विभिन्न धार्मिक संस्थाओं की समानता दिन प्रतिदिन स्वीकार की जा रही है और वह अनुभव किया जा रहा है कि धर्म मानव समाज की विभिन्नता का कारण न होकर उसकी एकता का मूल आधार है।

### राज्य-संस्था

राज्य-संस्था भी धर्म सामाजिक संस्थाओं की श्रेणी मानव-समाज की एक प्राचीनतम संस्था है। राज्यसत्ता मानवीय समाज के सभी धर्म सम्बन्धों का प्रादेशिक नियन्त्रण करती बनी आई है। जिस समय विरह में राज्यसत्ता की प्रधानता थी तो राजा को ही धार्मिक और सामाजिक नेता माना जाता था। मध्यकाल तक यूरोप जहाँ प्रगतिशील महाशक्ति भी राजा के अधिकारों का ईश्वरीय अधिकार स्वीकार किया जाता था। इसलिए जैसे सुवर्द्ध और प्रगतिशील राष्ट्र में आज तक भी राजा का विरजाघर की धार्मिक संस्था का अधिपति तथा धर्म का रक्षक (Defender of the

faith) स्वीकार किया जाता है। प्रजातन्त्रीय साधन में, यद्यपि वर्मनिरपेक्षता (Secularism) की प्रवृत्ति को प्रोत्साहन दिया जाता है, तथापि प्रत्येक व्यक्ति की धार्मिक स्वतन्त्रता की रक्षा करना प्रत्येक प्रजातन्त्र का मुख्य कर्तव्य समझा जाता है। राज्य की संस्था घनेक ऐसे कार्यों को धरने हाथ में लेती है जो व्यक्तिगत रूप में नहीं किए जा सकते। संसद्धारमस्वरूप राष्ट्र की सुरक्षा यातायात के साधन जैसे काम केवल राज्य के हाथ ही सुचारु रूप से चलाए जा सकते हैं। प्रत्येक राष्ट्र में राज्य-संस्था ही ऐसे सार्वजनिक और धार्मिक कार्यों को धरने हाथ में लेती है। प्रत्येक नागरिक अपने राज्य का नागरिक होता है और उसका कर्तव्य राज्य के धारकों का पालन करना होता है। प्रागुक्तिक समय की राज्य-संस्था और प्राचीन समय की राज्य-संस्था में भेद यह है कि वर्तमान राज्य-संस्थाएं राजतन्त्रीय न होकर, प्रजातन्त्रीय हैं। प्राचीन समय में 'बिसफी लाठी उठकी बैठ' की लोकोक्ति बरिष्ठार्थ होती थी किन्तु वर्तमान समय में राज्यसत्ता न तो परम्परा के आधार पर और न धार्मिक बल के आधार पर एक या घनेक व्यक्तियों में केन्द्रित की जाती है इसके विपरीत जनमत के द्वारा ही सत्ता का उत्तरदायित्व एक या एक से अधिक प्रतिनिधियों को सौंप दिया जाता है। चाहे राज्य संस्था प्रजातन्त्रवादी हो चाहे साम्यवादी चाहे उसका आधार पूँजीवाद हो या समाजवाद हर प्रवस्था में प्रत्येक के द्वारा प्रतिनिधियों का निर्वाचित होना नितांत धार्मिक है। वर्तमान राज्य-संस्थाओं का यह विशेष लक्षण व्यक्ति तथा समाज के सम्बन्ध को और भी धनिष्ठ प्रमाणित करता है। प्रत्येक व्यक्ति अपने राजनीतिक मत का अनुपयोग करके और धार्मिक स्वतन्त्रता को निर्वाचित करके राज्य-संस्था की सफलता में योग दे सकता है। इसी प्रकार राज्य-संस्था के निर्वाचित अधिकारी राज्यसत्ता का अनुपयोग करके मतदाताओं के व्यक्तिगत विकास में सहायक हो सकते हैं। अतः राज्य-संस्था व्यक्ति के अधिकारों और कर्तव्यों के आधार पर ही सफल हो सकती है।

### अन्तर्राष्ट्रीय संस्थाएं

जब तक मनुष्य वैज्ञानिक धार्मिकारों के धर्माव के कारण मन्वर गति से यात्रा कर सकता था तब तक वह इस विशाल विश्व के विभिन्न प्रदेशों में विभिन्न भौगोलिक परिस्थितियों में विभिन्न समुहों में एवं विभिन्न राष्ट्रों में रहता था और प्रत्येक राष्ट्र अपने-आपमें दुर्ब और स्वतन्त्र स्वीकार किया जाता था। इस प्रवस्था में नागरिकता की सीमा अधिक से अधिक राष्ट्रीयता तक व्यापक थी। किन्तु राष्ट्रीयता की भावना ने बीसवीं सताब्दी के पूर्वार्ध तक इतनी उग्रता धारण की थी कि राष्ट्रीयता के नाम पर असंख्य मनुष्यों का संहार किया गया और राष्ट्रीयता की शुरुआत के लिए दो धर्मकर विनाशकारी विश्वयुद्ध हुए। किन्तु चाहे युद्धों में सफलता प्राप्त करने के लिए चाहे प्रगति पर धियम प्राप्त करने के लिए, इसी काम में विज्ञान ने अनुपमोक्त का धार्मिकार करके और तीव्र से तीव्र गतिवाले वायुयानों तथा यातायात के धर्म साधनों का निर्माण



करके विश्व को एक छोटा-सा कुटुम्ब बना दिया है। आज विज्ञान ने सभी मौषाधिक सीमाओं का भंग कर दिया है। इसी कारण आज प्रत्येक राष्ट्र की सामिक समस्या सामाजिक समस्या तथा राजनीतिक समस्या केवल उसी राष्ट्र तक सीमित नहीं है, अपितु विश्व के सभी राष्ट्रों पर प्रभाव डालती है। यह तथ्य आज विश्व के जनसाधारण को विदित है कि किसी भी राष्ट्र पर, किसी अन्य राष्ट्र का आक्रमण केवल प्रादेशिक प्राप्ति नहीं अपितु एक अन्तर्राष्ट्रीय प्राप्ति है। इसका कारण यही है कि आधुनिक परिस्थितियों ने मानव-जात को एक अन्तर्राष्ट्रीयता के मूख में बांध दिया है। अतः मनुष्य आज एक नगर का एक राज्य का घराब एक राष्ट्र का ही घन नहीं है अपितु वह विश्वव्यापी मानव-समाज का अविभक्त घन है और उसका उत्तरदायित्व स्थानीय और राष्ट्रीय न होकर एक अन्तर्राष्ट्रीय उत्तरदायित्व है। सौभाग्यवश संयुक्त राष्ट्रमंडल तथा उससे सम्बन्धित अन्य सामाजिक आर्थिक वैज्ञानिक तथा सांस्कृतिक अन्तर्राष्ट्रीय संस्थाएँ अपने-अपने क्षेत्र में सक्रिय सेवा करके विश्व के नागरिकों में अन्तर्राष्ट्रीयता और भातृ भावकी भावना का सतत संचार कर रही हैं। अतः प्रत्येक सामान्य नागरिक के लिए अन्तर्राष्ट्रीय संस्थाओं से सम्बन्धित रहना आवश्यक ही नहीं अपितु अनिवार्य हो गया है।

यह तो सत्य है कि अन्तर्राष्ट्रीयता के प्रसार के होते हुए भी मानव-समाज किसी विश्व राज्य के अधीन नहीं है। आज भी उच्चतम राज्यसत्ता निस्सन्देह राष्ट्रीय राज्यसत्ता है। यदि ऐसा न हो तो 'अन्तर्राष्ट्रीय संस्था' नाम का कुछ धर्म ही नहीं हो सकता। किन्तु अन्तर्राष्ट्रीय भावना की प्रगति को दृष्टिगोचर करते हुए और अन्त रिक्ष की भाता की सकलता को सामने रखते हुए, एक सामान्य बुद्धिमान व्यक्ति सर सता से इस निष्कर्ष पर पहुँच सकता है कि निम्न भविष्य में मानव-जात की प्रगति के लिए और मानवीय संस्कृति की सुरक्षा के लिए, विश्व-राज्य का स्थापित होना आवश्यक ही नहीं अपितु अनिवार्य हो जाएगा। इसी दृष्टि को सामने रखते हुए हमने सामाजिक संस्थाओं की व्याख्या में अन्तर्राष्ट्रीय संस्थाओं को भी स्थान दिया है। यह तथ्य है कि अन्तर्राष्ट्रीयता का ज्ञान जनसाधारण तक धीरे-धीरे पहुँच रहा है। किन्तु यह भी सत्य है कि अन्तर्राष्ट्रीयता की भावना के बिना विश्व का मानव आज एक पय भी भाव नहीं बढ़ सकता। अतः यह आवश्यक है कि व्यक्ति तथा समाज के विकास के लिए तथा उनके परस्पर-सम्बन्ध के स्पष्टीकरण के लिए, प्रत्येक मनुष्य संस्कृत में निम्नलिखित कथन को अपने जीवन में उतारे "उदारपरिताना तु वसुधैव कुटुम्बकम्" अर्थात् "उदार परिचराले व्यक्ति के ही हैं जो सम्पूर्ण विश्व को अपना कुटुम्ब स्वीकार करते हैं।" भारतोय अधियों साहित्यिकों साधनिकों कवियों तथा राजनीतिज्ञाने प्राचीन काल से लेकर वर्तमान समय तक मानवता के इसी धारण का सर्वत्र धननाया है और धनना रहा है। भारत का इतिहास इसी उदारता का इतिहास है। यदि भारत विश्व के सामने कोई धारण प्रस्तुत कर सकता है, तो वह प्राणुभाव मानवता तथा प्रेम का धारण है। यही कारण है कि आज भी अन्तर्राष्ट्रीय धन में जहाँ नहीं हिंसा और मय उत्पन्न

ईडले के इस कथन का प्राथम्य यह है कि यदि अधिक से अधिक व्यक्तियों के सुख को ही व्यापक नैतिक धारण मान लिया जाए, तो उसकी यह व्यापकता वास्तव में एक प्रादम्बर है। सुख की प्राप्ति को धारण स्वीकार करने का धर्म व्यक्तिगत सुख को प्रथम देना है और व्यक्तिगत सुख में हमें कहीं भी वह व्यापकता धनवा सामान्यता नहीं मिलती जोकि एक नैतिक धारण का भूम तत्त्व है। दूसरे धर्मों में यदि कांट का सिद्धान्त धारण्यकता से अधिक व्यापक और सामान्य है क्योंकि वह व्यक्तिगत हित को ठमक-मात्र भी स्थान नहीं देता जो सुखवादी सिद्धान्त धारण्यकता से अधिक व्यक्तिगत प्रमाणित होता है क्योंकि उसमें ऐसा सामान्य भूम तत्त्व उपस्थित नहीं है जो व्यक्ति को निजी स्तर से ऊपर उठाकर नैतिकता के उत्कृष्ट स्तर पर पहुँचा दे। कांट का प्रमूर्त तर्कवाद भी व्यक्ति की पूर्णतया प्रबुद्धता करके व्यक्ति और समाज के परिच्छिन्न सम्बन्ध की व्याख्या नहीं कर सकता। इसी प्रकार सुखवादी सिद्धान्त भी पक्षपाती दृष्टिकोण प्रस्तुत करता है और हमें यह नहीं बताता कि किस उद्देश्य को लेकर एक किस कर्तव्य को सामने रखते हुए, इच्छाओं की पूर्ति करनी चाहिए। इन दोनों सिद्धान्तों में जो प्राथमिक तत्त्व है उसका स्पष्टीकरण अभी हो सकता है जब हम व्यक्ति के समाज में स्थान तथा उससे सम्बन्धित कर्तव्यों की निष्पन्न व्याख्या करें। इस विवेचन में यह तो स्पष्ट है कि जिस कर्तव्य का हम नैतिक प्रमाणित करना चाहते हैं वह कर्तव्य निजी स्तर से अलग होना चाहिए। ऐसा स्तर ही हमें धारमानुभूति को उद्देश्य स्वीकार करने में सहायक हो सकता है। क्योंकि धारमानुभूति का सिद्धान्त एक ऐसा सिद्धान्त है जिसमें कि विषय निजी हितों तथा प्रमूर्त व्यापक धारण का सम्बन्ध होता है इसलिये इसी सिद्धान्त में हम एक ऐसे व्यापक कर्तव्य की भलक प्राप्त होती है जिसको कि डोस जीबन पर लागू किया जा सकता है। केवल ईडले ही एक ऐसा धार्मिक है जिसने कि कर्तव्य की इस प्रकार व्यापक और तर्कमय धारणा प्रस्तुत की है, यद्यपि हम इस अध्याय में ईडले के दृष्टिकोण के आधार पर ही व्यक्ति का समाज में स्थान तथा तदनुकूल कर्तव्यों की व्याख्या करेंगे। किन्तु ऐसी व्याख्या में ईडले के दृष्टिकोण में निहित दृष्टियों की धारण्यता करना और उसका प्रतिकार बताना भी गिरान्त धारण्यक है।

ईडले यह मानकर चलता है कि धारमा के जिस स्तर की धनुभूति को हम नैतिकता का उद्देश्य स्वीकार करते हैं वह स्तर न तो इतना अधिक व्यापक है कि उसे प्रमूर्त स्वीकार कर लिया जाए और न वह इतना अधिक विषय है कि उसे विधिष्ट भावों का एकत्रीकरण-मात्र स्वीकार कर लिया जाए। जिस धारमा की धनुभूति को हम धारण्य स्वीकार करते हैं वह निरन्तर-ही ऐसे भूम तत्त्व पर आधारित व्यक्तिगत का स्तर है जोकि व्यक्ति-विषय में अलग है और निजी हितों से ऊपर उठ जाता है। किन्तु ऐसा

in the continual assertion of its own universality together with its unceasing particularity and finitude."

—Ethical Studies by F. H. Bradley Page 160.

स्तर निम्नान्नेह ठोस जीवन से सम्बन्ध रखनेवाला स्तर है। एक ओर तो यह इतना व्यापक है कि यह व्यक्ति-विषय के निर्वाचन ध्येयवा निजी दृष्टिकोण से ऊपर उठ जाता है और दूसरी ओर यह इतना ठोस है कि यह प्रत्येक व्यक्ति का ऐसा कर्तव्य बन जाता है जिसका अनुसरण करना सामान्य व्यक्ति के सफल जीवन के लिए आवश्यक ही नहीं अपितु अनिवार्य है। संक्षेप में हम यह कह सकते हैं कि नैतिक कर्तव्य वह कर्तव्य है जो व्यक्ति से घेष्ट है, व्यापक है, ठोस है तथा धारीर-विषयक (Organic) है। कर्तव्य के इन लक्षणों की सहायता व्याख्या करना इसलिए आवश्यक है कि यदि धात्मानुभूति को सर्वोत्कृष्ट नैतिक धारण मान लिया जाए, तो उस धारण का जीवन में लागू होना इन्हीं मूल तत्वों पर निर्भर रहता है।

यदि हम धात्मानुभूति को नैतिक धारण स्वीकार करें, तो इसका परिणाम यह हो जाता है कि हमें ऐसे धुभ संकल्प को सत्य बनाना है, जोकि हमारे निजी व्यक्तित्व से उत्कृष्ट है। यदि हम अपने निजी व्यक्तित्व को ही धात्मानुभूति का सत्य मान लें तो हमारा नैतिक धारण केवल व्यक्ति की स्वार्थ-सिद्धि तक ही सीमित रह जाता है और यह सामान्य नहीं बन सकता। यदि नैतिक धारण एक सामान्य नियम है तो उसे व्यक्ति मत हित से उत्कृष्ट भी होना पड़ना। उत्कृष्ट धुभ संकल्प को सत्य बनाने का प्रयत्न यही है कि नैतिक धारण अन्तरात्मक भाव न होकर एक सामान्य बाह्यरामक तत्व है। धारण धारण का उत्कृष्ट होना उसकी व्यापकता तथा सामान्यता को प्रमाणित करता है और सामान्यता एवं व्यापकता उसकी उत्कृष्टता को प्रमाणित करती है। अब हम यह कहते हैं कि नैतिक धारण सामान्य है, तो हमारा परिणाम यह होता है कि वह किसी विषय भाव धारण प्रकृति को अभिव्यक्त नहीं करना अपितु सभी विषयों से ऊपर उठ जाता है। नैतिक धारण का तीसरा लक्षण यह है कि वह समुत् न होकर ठोस है। यदि नैतिक धारण केवल समुत् हो और वास्तविक अस्तित्व न रखता हो तो उसकी अनुभूति कदापि सम्भव नहीं हो सकती। अब हम यह कहते हैं कि नैतिक धारण ठोस है, हमारा परिणाम यह होता है कि वह व्यापक और सामान्य होते हुए भी विषयों में ही अभिव्यक्त होता है। वह केवल विषयों के द्वारा ही अनुभूत होता है और धात्मानुभूति के जीवन का वास्तविक सङ्कल्प होता है। यदि वह जीवन का वास्तविक सङ्कल्प न हो तो उसके धुभ होने का और नैतिक होने का कोई प्रयत्न नहीं रहता। इस प्रकार ठोस और जीवन में वास्तविक रूप से सम्बन्धित होने के कारण नैतिक धारण एक ऐसा पूर्ण है जोकि सम्पूर्ण धात्मा में एवं व्यक्तित्व में घोषित रहता है। यह एक ऐसा पूर्ण है ध्येय पूर्ण धात्मा है, जो धारीर के साथ-साथ जीवित रहती है जो धारीर को जीवित धारीर बनाती है और जो स्वयं धारीर के बिना उसी प्रकार असत्य है एवं समुत् है जिस प्रकार कि धारीर उसके बिना असत्य और समुत् होता है। इस प्रकार नैतिक धारण एवं कर्म का बोधा लक्षण यह है कि वह एक नैतिक धारीर है। उसमें न ही कर्म लक्षण धात्मानुभूति है, जोकि संकल्प पर आधारित होती है, अपितु वह सम्पूर्ण धारीर की ओर धात्मानुभूति और

वास्तविकता है जोकि जीवन के प्रत्येक कर्म में धोतप्रोत्त रहती है। इस प्रकार, नैतिक धार्ष के शरीर विषयक होने का अर्थ यह है कि वह व्यक्ति में उपस्थित होता हुआ भी व्यक्ति से ऊपर उठ जाता है और ऐसे जीवन में समाविष्ट हो जाता है, जोकि केवल व्यक्तिगत जीवन नहीं होता। अपितु ऐसा जीवन होता है, जिसमें कि एक उदात्त और व्यापक व्यक्तित्व की अभिवृद्धि होती है।

नैतिक धार्ष की ऊपर दी गई व्याख्या प्रथम दृष्टिपात पर संभव प्रतीत नहीं होती। किन्तु यदि व्यक्तित्व और आत्मानुभूति का पूर्ण विश्लेषण किया जाए, तो हम इस निष्कर्ष पर पहुँचेंगे कि जिस व्यक्तित्व की अनुभूति को हम उच्चतम नैतिक धार्ष स्वीकार कर सकते हैं वह किसी व्यक्ति-विशेष का निजी शरीर धारण व्यक्तित्व नहीं है और न ही यह सम्भव है कि कोई भी व्यक्ति ऐसा है जिसको कि हम उसके बातावरण से सर्वथा पृथक् कर सकते हैं। यदि यह सत्य है तो व्यक्तिगत आत्मानुभूति का प्रथम व्यक्ति और समाज नियमता और समता तथा एकत्व और अनेकत्व का सुन्दर सम्बन्ध ही स्वीकार किया जाना चाहिए।

जिस व्यापक दुर्ग संकल्प को आत्मानुभूति मध्य बनाती है वह वास्तव में व्यक्ति का उस नैतिक पूर्ण एवं शरीर से तात्पर्य है जिसका कि वह स्वयं ग्रंथ है। इस नैतिक पूर्ण एवं शरीर की आत्मानुभूति उसके आत्मचेतन सदस्यों के संकल्प के द्वारा ही फली भूत होती है। इसे पूर्ण शरीर एवं समाज की आत्मानुभूति इसनिष्ठ कहा जाता है कि उसके प्रत्येक ग्रंथ और ग्रंथों के द्वारा किए गए कर्म में एक ही संकल्प निहित रहता है। ईदने इस प्रकार सामाजिक पूर्ण को एक व्यक्तित्व प्रदान करता है और प्रत्येक व्यक्ति को उस पूर्ण का ग्रंथ स्वीकार करता है। जब व्यक्ति एक शरीर के ग्रंथ की भाँति अपने स्थान को समझ लेता है और उस स्थान के अनुसार अपने कर्तव्यों का पालन करता है तो वह स्वतः ही सुख का अनुभव भी करता है। इस प्रकार समाज-कामी समष्टि को एक शरीर स्वीकार करके एवं एक क्रम मानकर और व्यक्ति को उस क्रम का अभिन्न ग्रंथ मानकर आत्मानुभूति का सिद्धान्त कर्तव्य तथा सुख का समन्वित रूप प्रस्तुत करता है। यह समन्वय कल्पनात्मक नहीं है अपितु एक तथ्यात्मक सत्य है।

व्यक्ति को सामाजिक शरीर का ग्रंथ स्वीकार करना निस्सन्देह उसकी तथ्यात्मक व्याख्या करना है। हमने पिछले अध्याय में यह देखा है कि प्रत्येक व्यक्ति अनिवार्य रूप से विभिन्न सामाजिक संस्थाओं का सदस्य होता है। उसकी यह सदस्यता प्रमाणित करती है कि वह अपने आपमें पृथक् अस्तित्व नहीं रखता। हम यह नहीं कह सकते कि किसी व्यक्ति में उसके व्यक्तिगत अस्तित्व के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। इसके विपरीत हम यह मानना पड़ता कि व्यक्ति का व्यक्तित्व इन सामाजिक सम्बन्धों के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। कुछ लोग ऐसी धारणा प्रस्तुत करते हैं कि व्यक्ति अपने आपमें वास्तविक है और उनके सामाजिक सम्बन्धों की वास्तविकता उनकी व्यक्तिगत वास्तविकता पर आधारित है। इन दृष्टिकोण के अनुसार, व्यक्ति ही सामाजिक सम्बन्धों

को वास्तविक बनाते हैं और वे सामाजिक सम्बन्धों के कारण वास्तविक नहीं होते। दूसरे दृष्टियों में व्यक्ति सामाजिक संस्थाओं से बाहर रहकर भी वास्तविक हो सकते हैं। इस प्रकार पुनः का अस्तित्व वास्तविक न होकर, धर्मों का जोड़-माप रह जाता है और उसके अन्तर्गत पुनः से बाहर रहकर भी उत्तम ही वास्तविक होते हैं। जितने कि वे उसके अन्तर्गत रहकर वास्तविक होते हैं। किन्तु धर्म एवं विधियों को इस प्रकार आत्मिकता से अधिक महत्त्व देना दृष्टियों की अशुद्धिमाना करना है। प्राकृतिक मनोवैज्ञानिक अनुसन्धान न विद्यमान पूर्णतः मनोविज्ञान (Gestalt psychology) ने यह प्रमाणित कर दिया है कि पूर्ण धर्म धर्मों का जोड़-माप नहीं है। इसके विपरीत यह इन धर्मों से अधिक वास्तविक है और इन्हें नवीन धर्म देता है। पूर्ण की इस विद्यमानता को पूर्णतः धर्म आकारात्मक गुण (Form quality) कहा जाता है। उदाहरणस्वरूप हम एक ही रंग के सफ़ाई के टुकड़ों से विभिन्न प्रकार के आकार बना सकते हैं और विभिन्न रंगों के सफ़ाई के टुकड़ों से एक ही प्रकार के नमूने बना सकते हैं। इसी प्रकार हम एक ही रंग के कपड़े से अनेक प्रकार की बेलमुपाएँ जितित कर सकते हैं। इन उदाहरणों से यह प्रमाणित होता है कि किसी वस्तु के आकार की वास्तविकता उसके धर्मों से सम्बन्धित होते हुए भी एक ऐसी पूर्णतः वास्तविकता है जिसका धर्मना महत्त्व है। पूर्ण में सम्बन्धित विषय धर्म इसी पूर्ण की वास्तविकता से ही धर्मना महत्त्व प्राप्त करते हैं। ईदने की व्यक्ति और समाज की धर्म-विषयक धारणा पूर्णतः मनोविज्ञान के अनुसन्धान से पुष्ट होती है। अतः ईदने का यह स्वीकार करना कि व्यक्ति इसी प्रकार धर्मना क्रिया करता है जिस प्रकार कि एक धर्म पुनः के सम्बन्ध में क्रिया करता है। कोरी कल्पना नहीं है, अपितु एक वास्तविक धारणा है। यही कारण है कि ईदने वन्यानी दृष्टियों में धारमानुसृति के सिद्धान्त को धर्म-विषयक धारणा पर अधिकार करते हुए कहा है। यह वास्तविक है और मेरे लिए वास्तविक है। इसको स्वीकार करते हुए मैं धर्म-धारणा को स्वीकार करता हूँ क्योंकि मैं स्वयं इस धर्म के धर्म की धर्म-धारणा हूँ।” उस अनुसृत धर्म न जो मुझसे धर्म है किन्तु जो वर्तमान में अस्तित्व रखता है, हम एक निरन्तर प्रक्रिया प्राप्त करते हैं। उसमें धर्म धर्मना उद्देश्य प्राप्त होता है। उसमें धारमानुसृति प्राप्त होती है उसमें कर्तव्य और मुख एक हो जाते हैं—हाँ हम उस समय धर्म-धारणा को प्राप्त करते हैं जब हम धर्मना स्थान और धर्मना कर्तव्यों को धर्म समाज की धर्म के एक धर्म के धर्म में धर्मना कर्तव्य को धर्म सेते हैं।”

१ “It is real and real for me. It is in its affirmation that I affirm my self for I am but as a heart beat. In the realized idea, which, superior to me, and yet here and now in and by me, affirms itself in a continuous process, we have found the end, we have found self realization duty and happiness in one—yes, we have found ourselves, when we have found our station and its duties, our function as an organ in the social organism.” —Ibid. Page 163.

इस प्रकार आत्मानुभूति का सिद्धान्त एक पंचार्थता की अभिव्यक्ति है। यह व्यक्तिवाद का निस्सन्देह विरोध करता है, क्योंकि व्यक्तिवाद व्यक्ति को एक धर्मोत्तर वास्तविकता प्रमाणित करने की चेष्टा करता है। व्यक्ति और समाज की अभिन्नता का सम्बन्ध तत्त्वात्मक विषय नहीं है अपितु तथ्यों पर आधारित व्याख्या है। व्यक्ति को जो व्यक्तित्व प्राप्त होता है वह उस समुदाय और समाज के कारण ही होता है जिसका कि वह घंग होता है जिसमें वह निवास करता है और जिसके वातावरण में वह जीवन प्राप्त करता है। इस प्रकार वह समाज एवं समुदाय जोकि व्यक्ति को अस्तित्व देते हैं, केवल माय-माय ही नहीं हैं अपितु वास्तविकता है।

हम इस दृष्टिकोण को पुष्ट करने के लिए कोई भी ठोस उदाहरण प्रस्तुत कर सकते हैं। मान लीजिए कि हम एक भारतीय मनुष्य के अस्तित्व के विषय में विचार करते हैं। यह भारतीय मनुष्य उस समय तक न तो भारतीय और न ही मनुष्य कहा जा सकता है जब तक कि वह अन्य भारतीय मनुष्यों की भाँति भारतीयता के तथा मनुष्यता के लक्षण नहीं रखता। यदि ऐसे मनुष्य को उन सभी सामान्य सामान्यताओं से पृथक् कर दिया जाए, जोकि अन्य भारतीय मनुष्यों में हैं तो हम यह नहीं बता सकते कि वह मनुष्य क्या है। वास्तव में भारतीय मनुष्य को विधेयता यही है कि वह एक विधेय सामाजिक और सांस्कृतिक वातावरण में उत्पन्न हुआ है और एक विधेय सामाजिक पूर्ण का सार्वभौमिक है। यदि उसको इस पूर्ण से इस वातावरण से तथा इन सामान्य सामाजिक लक्षणों से संचया पृथक् कर दिया जाए, तो न तो उसका कोई अस्तित्व रह जाता है और न व्यक्तित्व। इसमें कोई सन्देह नहीं कि व्यक्ति-व्यक्ति में और व्यक्ति-समाज में मौलिक भेद है किन्तु इन दोनों के होते हुए भी उनमें समानता होती है और उस समानता के आधार पर ही व्यक्ति को विधेय प्रकार का व्यक्ति कहा जाता है। दूसरे शब्दों में, व्यक्ति और समाज अनेकत्व और एकत्व की अभिव्यक्ति करते हैं। कोई भी विधेय मनुष्य जोकि अपने समुदाय से किसी भी प्रकार का सम्बन्ध नहीं रखता और जिसमें समुदाय के भूत छल नहीं है एक मिथ्या कल्पना-मात्र है। हम इस दृष्टिकोण को केवल मौलिक विवेचन के द्वारा ही नहीं अपितु तथ्यों के आधार पर प्रमाणित कर सकते हैं। मान लीजिए कि हम एक भारतीय शिशु के व्यक्तित्व का विश्लेषण करते हैं। उस भारतीय शिशु का जन्म होते ही उसे व्यक्तित्व प्राप्त होता है। किन्तु यह व्यक्तित्व अन्ध सभी मनुष्यों से पारंपरिक का व्यक्तित्व नहीं है। यह तो सत्य है कि जन्म के समय उसपर पिछा तथा सामाजिक वातावरण का प्रभाव नहीं पड़ा किन्तु फिर भी धार्मिक मनो-वैज्ञानिक अनुसन्धान इस बात को मानकर जमाता है कि भवजात शिशु का व्यक्तित्व उन जन्मजात प्रवृत्तियों पर आधारित होता है जो उसे अपने माता-पिता से प्राप्त होती हैं। उसका माता-पिता का स्वयं ये प्रवृत्तियाँ उनका पूर्वजों से उपलब्ध होती हैं। इसका परिचिन्त एक भारतीय शिशु, केवल एक कुटुम्ब का सार्वभौमिक ही नहीं होता अपितु वह राष्ट्रीय राष्ट्र का भी सार्वभौमिक होता है। उसमें वे सब मूल्य उपस्थित होते हैं जोकि

अन्य सभी भारतीय विधुओं में होते हैं और जो इन्हें अन्य राष्ट्र के विधुओं से पूषक करते हैं। पर उस विधु का अस्तित्व अन्य विधुओं के समान है। वह मात्र पूषक व्यक्ति ही है।

परिपरम्परागत प्रवृत्तियों का अधिक विस्तारण किया जाए, और इनके आरम्भ में हुइने की कष्टा की जाए, तो हम इस परिणाम पर पहुँचेंगे कि सभी सामाजिक और सांस्कृतिक प्रवृत्तियाँ जो विधु को अपने माता-पिता में और माता-पिता को उनके पूर्वजों से प्राप्त होती हैं, वास्तव में मनुष्य के सामाजिक स्वभाव की देन हैं। जब विधु जन्म लेता है, तो वह मनुष्य में जन्म नहीं लेता। यद्यपि एक जीवित विस्व में और एक ऐसे पुर्ण में जन्म लेता है, जिसका कि वह एक प्रप है। उसकी विशेषता एवं उसका व्यक्तित्व वास्तव में उसी पूष एवं सामाजिक रूप की देन है। विधु आरम्भ में अपने व्यक्तित्व को कड़ापि पूषक नहीं मानता। वह तो अपने में और अन्य व्यक्तियों में सब भी नहीं कर सकता। वह एक मनोवैज्ञानिक तथ्य है कि विधु अपने विस्व के साथ-साथ विकसित होता है और जब वह इस योग्य हो जाता है कि वह अपने-आपमें और बाह्य जगत् में पारस्पर्य कर सके तो उस समय तक उसकी आत्मचेतना इतनी विकसित हो चुकी होती है कि वह अन्य व्यक्तियों के अस्तित्व में एवं सामाजिक वातावरण में पूषतया प्रभावित हो जाता है। उसका व्यक्तित्व विपण्य होते हुए भी उस सामान्य और व्यापक जीवन की अभिव्यक्ति होता है जिसका कि वह विधु एक अभिन्न घण है। ईदम के दायों में वह अपने जीवन को पूर्ण के जीवन में प्राप्त करना है। वह उसको अपने-आपमें अनुभूत रता है, वह सम्युक्त रूप को नाड़ी की बड़कन है और स्वयं पूष रूप है।<sup>१</sup>

व्यक्ति तथा पूष का यह सम्बन्ध जोकि व्यक्ति के स्थान तथा उसके कर्तव्यों को उदात्त प्राचर्य बनाता है निस्सन्देह उपनिषदों की आत्मा तथा ऋष एवं व्यक्ति तथा विस्व की आत्मा के समुच्च है। उपनिषदों के अनुसार व्यक्तित्व आत्मा पूष का प्रतिनिधि माना गया है। व्यक्तिगत आत्मा इसलिये पूर्ण है कि वह विश्वव्यापी तथा विश्वावीर्य सत्ता पूर्ण रूप का घण है। 'स' व्यक्तित्व आत्मा का ज्ञान प्राप्त करने से मनुष्य स्वयं ही पूर्ण रूप का ज्ञान प्राप्त कर लेता है। यहाँ पर घण और घंटी का सम्बन्ध समन्वयमानक सम्बन्ध है, जिसमें विपरीतता में समता और घनेकार्थ एवं घण घणिक कोष पर आधारित है। उसकी दृष्टि से व्यक्तिगत नविकृता उस विश्वव्यापी नविकृता के परिस्फुटित होती है, जोकि एक निरपेक्ष घणदृष्टि में निवास करती है। ईदम ने इस विश्वव्यापी नविकृता को 'इथास' (Ethos) कहा है, जिसका परनिवासी वैदिक यज्ञ में 'ऋत' है। वेदों में ऋत की आत्मा विपण्य महत्त्व रखती है। ऋत वह आरम्भ

<sup>१</sup> "He has found his life in the life of the whole, he lives that in himself he is a pulse beat of the whole system and himself the whole system  
—Ibid. Page 172.

नैतिक नियम है जो विश्व तथा विश्व की सभी प्रवृत्तियों का आधार माना गया है। इसलिए वैदिक साहित्य में प्रत्येक वेदवादी को ऋतु का रक्षक माना गया है और समाज के प्रत्येक सदस्य को ऋतु का पालन करने की प्रेरणा दी गई है। ईदले के अनुसार भी प्रत्येक समाज के नैतिक नियम विश्वव्यापी नैतिकता की अभिव्यक्ति हैं। इसलिए जब व्यक्ति सामाजिक नैतिक नियमों का अनुसरण करता है, तो वह धीरे-धीरे इस विश्व व्यापी आधारभूत नैतिकता का ज्ञान प्राप्त कर लेता है और उसीमें अपने जीवन को समाविष्ट कर देता है। इसी दृष्टि से ही यह कहा गया है कि नैतिक होने का अर्थ अपने देश की नैतिक परम्पराओं के अनुसार जीवन व्यतीत करना है।<sup>१</sup>

यह कबन देखने में तो सरल है, किन्तु वास्तव में यह सभी नैतिक सिद्धान्तों का सार है। जब व्यक्ति को विश्व में अपने स्थान का यथार्थ ज्ञान हो जाता है जब उसे यह ज्ञात हो जाता है कि देश का भी परम्परा के अनुसार उसका क्या कर्तव्य एवं धर्म है तब वह स्वतः ही नैतिक जीवन व्यतीत करता है और परम्पराओं का अनुसरण करता हुआ नैतिक दृष्टि से व्यक्तित्व का विकास करता चला जाता है। ईदले ने भी इस बात को माना है कि व्यक्तित्व का यह विकास एवं धारमानुभूति एक क्रमिक प्रक्रिया है। भगवद्गीता के अनुसार, धारमानुभूति का मार्ग में घटसर होने के लिए प्रत्येक व्यक्ति को अपने-अपने स्थान के अनुसार कर्तव्य करने की शिक्षा दी गई है। क्योंकि भारतीय दर्शन के अनुसार व्यक्तित्व की पूर्णता एवं धारमानुभूति एक क्रमिक प्रक्रिया है और जन्म-जन्मान्तर के पश्चात् उपलब्ध होती है इसलिए अपने कर्तव्य के पालन करने का धारणा देते हुए भगवद्गीता के आधारसाधने ने हमें यह कह दिया है कि अपने कर्तव्य का पालन करते हुए मृत्यु को प्राप्त करना भी मनुष्य के लिए योग्य है। इसका कारण यह है कि जब एक व्यक्ति सामाजिक कृत के लिए अपने धर्म पर चलाता है तो वह भिन्न-भिन्न व्यक्तित्व स्तर से ऊपर चढ़कर अपने प्राणों को सामुदायिक स्तर में अनुभूत करता है। अतः किसी व्यक्ति को जानने के लिए हमें यह नहीं देखना चाहिए कि वह कुटुम्ब, समाज तथा राष्ट्र से जुड़ा क्या है। हमें यह नहीं पूछ जाना चाहिए कि वह किसी राष्ट्र से सम्बन्ध रखता है, किसी कुल में उत्पन्न हुआ है और किसी विशेष समाज में अपना जीवन व्यतीत करता है।

अगर दिए गए विवेचन का निष्कर्ष यह है कि मनुष्य का उसके स्थान के अनुसार कर्तव्य उसके कुटुम्ब, उसके समाज, उसके राष्ट्र तथा वर्तमान युग में अन्तर्राष्ट्रीय परम्पराओं द्वारा निर्धारित होता है। इन संस्थाओं की परम्पराओं से प्रभावित होने का अभिप्राय यह है कि मनुष्य का अन्तरात्मिक धर्म बाह्यारमक तथ्यों से सम्बन्धित होने के कारण एक ठोस व्यापक कर्म पारण कर लेता है। इस प्रकार व्यक्ति के स्थान तथा उससे सम्बन्धित कर्तव्यों का धारणा न तो हमारा अधिक अन्तरात्मिक होता है कि वह कोई के सम संरचना की धारणा नृत्य शुद्ध और अमूर्त प्रभावित हो और न हमारा अधिक



सामाजिक होता है कि वह सुलबाह की भाँति निरुद्ध नृपति सिद्ध हो। यद्यपि वह व्यक्ति तथा सामाजिक संस्थाओं को एक साथीय सम्बन्ध में बाधकर नम प्रकार सम्बन्धित प्रभावित करता है कि व्यक्ति का कर्तव्य एक ओर तो व्यापक होने के कारण सम्पूर्ण समाज के विकास में योग देता है और दूसरी ओर व्यक्ति का भी विकास करता है क्योंकि उसका विकास समाज के विकास में सम्मिलित होता है। इस प्रकार के सम्मिलित व्यक्ति समाज के साथ एकत्र प्राप्त करता है क्योंकि यह सत्य है कि मनुष्य मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है। उसकी वास्तविकता समाज की वास्तविकता पर निर्भर है। वह आत्मानुभूति केवल इसलिये कर सकता है कि सामाजिक प्राणी होने के कारण ही उसे आत्मानुभूति की प्रेरणा प्राप्त होती है। साथ व्यक्ति निस्सन्देह एक मिथ्या करता है। ऐसे कल्पना के आधार पर, जोकि व्यक्ति और समाज को वृक्ष करती है कदापि नीति कला को व्यवहार में नहीं उतारा जा सकता।

हमने ईश्वर के वृत्तिकोण की या सामोचनारयक व्याख्या ऊपर की है उससे यह प्रभावित होता है कि यदि परिचामीय नैतिक सिद्धान्तों में कोई भी आपेक्षवादी सिद्धान्त व्यावहारिक सिद्ध हो सकता है तो वह व्यक्ति के स्थान के अनुसार कर्मों का सिद्धान्त है। यह सिद्धान्त स्पष्ट रूप में नैतिकता की आपेक्षता को सिद्ध करता है, किन्तु इसके साथ ही साथ यह इस बात को भी स्पष्ट करता है कि नैतिकता एक वास्तविक तत्त्व है और जीवन के विकास के साथ-साथ उसका विकास और वृद्धि होती है। नैतिकता का यह विकास मनुष्य का सर्वत्र प्रमाण देता है कि वह धीरे धीरे नैतिकता के स्तुन स्तर से उच्च स्तर पर, उच्च से उच्चतर और उच्चतर से उच्चतम स्तर पर पहुँचने की निरन्तर चेष्टा करता रहे। इस प्रकार का मान्य बात के 'कर्तव्य के लिए कर्म की प्रशंसा कि कारणों से स्पष्ट है यह बात सरलता में समझी जा सकती है।

सबप्रथम हम यह कह सकते हैं कि जहाँ कानूनी सिद्धान्त समुद्र है और व्यक्ति पर धारणा पर आधारित है, वहाँ तो सामाजिक नियम 'व्यक्ति का स्थान तथा उसके सम्बन्धित कर्तव्यों' में उल्लेख होता है वह ठोस है और व्यक्तिगत मनुष्य पर आधारित नहीं है। यद्यपि अपने-अपने कर्तव्य का निर्वाचन कुछ सीमा तक व्यक्तिगत इच्छा पर भी निर्भर होता है, तथापि यह सत्य है कि हमारे सामाजिक स्थान में सम्मिलित कर्तव्य सर्वत्र व्यक्तिगत मनुष्य पर निर्भर नहीं होते। ऐसे कर्तव्य के सम्बन्ध में देश-काल और परिस्थितिवादी हमारी अनिच्छा के होते हुए भी हम विवेक मार्ग धरने के लिए बाध्य करती हैं। भवद्गुणा में धरने-धरने कर्म तथा धारण के अनुसार, प्रत्येक व्यक्ति का धरने कर्तव्य का धरने करने का धारण दिया गया है। यही कारण है कि मनुष्य को अपने सम्बन्धियों के प्रति धारण की भावना को दायकर उनके विच्छेद मुक्त करने को उत्तर दिया गया है। इस प्रकार का कर्तव्य हमें व्यक्तिगत परिस्थितियों से ऊपर उठाकर, एक अधिक व्यापक और पूर्ण धारण-विषयक जीवन व्यतीत करने में बाध्य करता है। यह पूर्ण विधी प्रकार की मनुष्य धारण-व्यवस्था नहीं है।

अपितु ऐसी व्यवस्था और कम है जिसमें जीवन के अनेक पहलु एक ही दृष्टिकोण के अन्तर्गत किए जाते हैं। इस व्यवस्था में विशेष कर्मों को जीवन के विभिन्न दृष्टिकोणों से सम्बन्ध किया जाता है और जीवन के अनेक दृष्टिकोणों को एक ही परम सत्य के अधीन किया जाता है। इस प्रकार अंत और पूर्ण का एक समान सम्बन्ध स्थापित किया जा रहा है। जिस प्रकार शरीर के विभिन्न अंग सम्पूर्ण शरीर के लिए कार्य करते हैं उसी प्रकार जीवन के विभिन्न कर्म और कर्मों के विभिन्न दृष्टिकोण जीवन के परम सत्य से प्रभावित होकर क्रियाशील होते हैं, और जीवन का सम्पूर्ण सत्य सभी कर्मों में प्रत्यक्ष हो जाता है। व्यक्ति का जीवन सम्पूर्ण सामाजिक जीवन के लिए क्रियाशील होता है और व्यक्ति तथा समष्टि एक-दूसरे में प्रत्यक्ष होते हैं। व्यक्तिगत संकल्प अपने-आपको पूर्ण सामाजिक व्यक्तित्व में अनुभूत करता है और व्यक्ति स्वयं सामाजिक पूर्ण में परिवर्तित हो जाता है। दूसरे शब्दों में व्यक्ति और समाज की परस्पर विनिमयता इस प्रकार का पालन करने से स्वयं ही समाप्त हो जाती है।

इस प्रकार की दृष्टि विशेषता यह है कि व्यक्ति के स्थान के अनुसार, कर्तव्यों के पालन करने का प्रकार न ही केवल एक व्यावहारिक और ठोस प्रकार है, अपितु वह बाह्यारमक भी है। जब हम यह कहते हैं कि यह प्रकार बाह्यारमक है, तो हमारा ध्यान प्रामाण्य यह होता है कि वह न तो मात्र विषयगत (Objective) है और न मात्र अन्तरात्मक (Subjective) है। इसमें न तो व्यक्ति के अन्तरात्मक पक्ष पर प्राबल्यता से अधिक ध्यान है और न जीवन के बाह्यारमक पक्ष पर। इसमें कर्ता तथा विषय का वह समान साधारण उपस्थित है, जिसके एकमात्र माध्यम से हमारी इच्छाओं की उचित पूर्ति होती है। इसमें हमारे जीवन का अन्तरात्मक अंग प्रबल उपस्थित होता है, किन्तु वह अन्तरात्मक अंग ही सर्वोच्च नहीं है, वह तो पूर्ण का एक अंग-मात्र एक तत्त्व है और इसे दूसरे तत्त्व से सर्वथा पृथक् नहीं करना चाहिए। केवल अन्तरात्मक अंग को सम्पूर्ण व्यक्तित्व से पृथक् करना नैतिकता का एकपक्षीय दृष्टिकोण प्रस्तुत करता है। यद्यपि हमारे जीवन का अन्तरात्मक अंग एक निश्चित तत्त्व है और उसका सम्पूर्ण से भेद किया जा सकता है, तथापि यह नहीं मानना चाहिए कि यह तत्त्व सम्पूर्ण जीवन पर निर्भर है और उस सम्पूर्ण का विभिन्न अंग है। सम्पूर्ण जीवन के दो नैतिक अंग हैं, एक बाह्यारमक और दूसरा अन्तरात्मक। बाह्यारमक अंग में वे सब सामाजिक संस्थाएँ और व्यवस्थाएँ हैं जिनकी हमसे पहल सम्बन्ध की है। परिवार से लेकर अन्तर्राष्ट्रीय संस्थाओं तक जो व्यवस्था है, वह नैतिक जगत् का बाह्यारमक अंग है। उसे हम नैतिक जगत् एवं नैतिक जीवन का शरीर कह सकते हैं। किन्तु इस नैतिक शरीर की आन्तरात्मक धारणा का होना भी आवश्यक है। ये सभी संस्थाएँ धारणा के बिना उसी प्रकार जीवित नहीं रह सकती जिस प्रकार कि व्यक्ति गलत शरीर धारणा के बिना। नैतिक शरीर की धारणा उसके विभिन्न अंगों का संकल्प है। वह संकल्प वास्तव में सम्पूर्ण शरीर का संकल्प है, जोकि विभिन्न अंगों में उपस्थित रहकर, सम्पूर्ण शरीर को जीवित बनाता है और सम्पूर्ण शरीर के अंदरूनी एवं सत्य की

धीरे धीरे होता है। यह मरुत प्रत्येक प्रम में व्यक्तिगत संकल्प के रूप में आत्मा के द्वारा प्राप्त एवं अनुभूत होता है। हम इस तथ्य को उदाहरण के द्वारा और भी स्पष्ट कर सकते हैं। कोई भी राष्ट्र उस समय तक पवित्रताशी नहीं हो सकता जब तक कि उस राष्ट्र के विभिन्न समुदाय पवित्रताशी और सजीव न हों और वे समुदाय तब तक पवित्रताशी और सजीव नहीं हो सकते जब तक कि उनके विभिन्न सदस्य स्वयं ऐसे न हों। इसी प्रकार जब तक विश्व के विभिन्न राष्ट्र प्रम और भातृभाव की भावना से प्रेरित न हों तब तक कोई भी अन्तर्राष्ट्रीय संस्था कभीभूत नहीं हो सकती। व्यक्ति के स्थान के अनुसार कर्तव्य का विधान इस दृष्टि से नैतिक जीवन के अन्तरात्मक और बाह्यारमक प्रमों में समन्वय उत्पन्न करता है कि वह परिवार में मकर अन्तर्राष्ट्रीय संस्थाओं तक को नैतिक जीवन का धीरे स्वीकार करता है और व्यक्ति तथा उन समस्याओं में उपस्थित संकल्प को नैतिकता का अन्तरात्मक प्रम एवं प्रकाश स्वीकार करता है। इसमें यह स्पष्ट होता है कि नैतिक जगत् का बाह्यारमक प्रम उस समय तक सजग और सजीव नहीं हो सकता जब तक कि उसमें मरुत न हो। उसमें मरुत उपस्थित होने का प्रम यह है कि वह संकल्प व्यक्तियों के द्वारा होता है और इन व्यक्तियों का नैतिक जगत् केवल उनकी संकल्प की सामग्री पर आधारित नहीं होता अपितु उसमें सामुदायिक सामग्री के संकल्प करने की चेतना उपस्थित होती है। इस प्रकार यह धारण व्यक्ति तथा समाज संकल्प तथा इच्छाओं की कृति एवं आकार तथा सामग्री व्यक्तिगत नैतिकता तथा सामाजिक प्रम—दोनों का समन्वय करता है।

इस विवेचन का परिणाम यह है कि व्यक्ति का नैतिक व्यक्तित्व केवल उस तक ही सीमित नहीं है। मरुत नैतिक व्यक्तित्व मात्र मेरा नहीं है। वह ऐसा अन्तरात्मक तत्व नहीं है, जो केवल मेरी व्यक्तिगत संपत्ति हो। इसके परिणाम यह केवल अन्तरात्मक इसलिए नहीं है कि वह केवल आत्मा ही बल्कि एक ऐसी आत्मा है जो किसी धीरे में जीवित उत्पन्न करके उसमें जीवित रहती है और उस समय तक आत्मा नहीं रह सकती जब तक कि उसका कोई धीरे न हो।<sup>१</sup> इस प्रकार व्यक्तिगत संकल्प सामाजिक परम्पराओं की सजग और सजीव बनाना है। विषयगत नैतिक धीरे वह व्यक्तित्व नैतिक जगत् है बल्कि नैतिक संकल्प वास्तविकता एवं धर्मव्यक्ति प्रदान करता है। मरुत कर्तव्य व अन्तरात्मक क्रियागामता है जोकि इस बाह्यारमक धीरे को स्फूर्ति तथा जीवन प्रदान करने है। इस प्रकार व्यक्ति धरने-धारको नैतिक धीरे के संकल्प से एक बना होता है और इस एकत्व में आत्मा तथा धीरे के समन्वय का अनुभव करता है। प्रम हम यह देखते हैं कि जब व्यक्ति कर्म करता है तो उसका वह कर्म निरद्वय नहीं होता बल्कि उस रिक्त स्थान के अनुसार होता है, जिस स्थान की पूर्ति वह व्यक्ति करता है। प्रत्येक व्यक्ति निरन्तर ही अपने-अपने रिक्त स्थान की पूर्ति करता है। उस पूर्ति का उद्देश्य यह है कि व्यक्तिगत आत्मा का सम्पूर्ण जीवन का धाम और सम्पूर्ण नैतिक

## सोलहवां अध्याय

# परिवार तथा उससे सम्बन्धित कर्तव्यों का महत्त्व

## (Family and the Importance of its Duties)

नैतिकशास्त्र की दृष्टि से सामाजिक संस्थाओं तथा व्यक्ति के स्वामानुसार कर्तव्यों का परस्पर परिच्छेद सम्बन्ध है। हमने पिछले दो अध्यायों में इस तथ्य की विस्तृत व्याख्या की है। कोई भी धार्मिक-विज्ञान का अध्ययन उस समय तक उपयोगी नहीं माना जा सकता जब तक कि व्यक्ति तथा समाज के नैतिक धारान प्रदान एवं अभिकारों तथा कर्तव्यों की स्पष्टतापूर्वक व्याख्या न की जाए। ऐसी व्याख्या ही हमें नैतिक सिद्धान्त तथा व्यावहारिक जीवन को परस्पर सम्बन्धित करने में सहायक हो सकती है। जनक विद्वानों ने पश्चिमीय धार्मिक-विज्ञान पर दृष्टि डाली है और उन्होंने अत्यन्त सावधानी से, धार्मिक से तथा सूक्ष्म विवेचन से नैतिक सिद्धान्तों का विवेचन किया है। दुर्भाग्यवश ऐसे विद्वानों में से बहुमत उन देशों का है, जो नैतिक समस्याओं का केवल वैज्ञानिक अध्ययन ही करते हैं और व्यावहारिक नैतिक जीवन की वैज्ञानिक विषय न मानकर, एक व्यक्तिगत समस्या घोषित करते हैं। याने बलकर हमें कम से कम संक्षिप्त रूप में इस प्रश्न का उत्तर प्रदाय देना पड़ेगा कि धार्मिक-विज्ञान कहाँ तक व्यक्तिगत नैतिक समस्याओं में सहायक हो सकता है। इस अध्याय में हमें केवल यह सिद्ध करना है कि यद्यपि सभी सामाजिक संस्थाओं का सूक्ष्म अध्ययन नैतिकता की व्यावहारिक समस्याओं पर पूर्ण प्रकाश डालता है, तथापि इन सब संस्थाओं की धार्मिकभूत संस्था कुटुम्ब परिवार एवं गृहस्थ है। परिवार को सामाजिक इकाई माना गया है और वह वास्तव में अन्य सभी सामाजिक संस्थाओं की आधारशिला है। यदि प्रत्येक परिवार भाव्य और नैतिक जीवन व्यतीत करने में तो समाज की सभी जटिल नैतिक समस्याएं स्वतः ही सुलभ होती हैं। इसके प्रतिरिक्त मनुष्य का सामाजिक जीवन व्यावहारिक दृष्टि से केवल उस समय प्रारम्भ होता है जबकि वह विवाह के द्वारा एक अन्य व्यक्ति को अपना जीवन साथी बनाता है। विवाह ही मनुष्य के व्यवस्थित सामाजिक जीवन की प्रथम सीढ़ी है। इसके प्रतिरिक्त कुटुम्ब एवं परिवार निस्सन्देह अन्य सभी सामाजिक संस्थाओं की प्रारम्भ एवं प्रतिबिम्ब है। इन कारणों से परिवार तथा उससे सम्बन्धित नैतिक अभिकारों तथा कर्तव्यों का अध्ययन धार्मिक-विज्ञान में विशेष महत्त्व रखता है। इस अध्याय में हम

परिवार तथा उससे सम्बन्धित कृत्यों का महत्व

इसमें कोई शक नहीं कि विवाहित जीवन की सफलता व्यक्ति तथा समाज दोनों के विकास के लिए आवश्यक है। एक ओर तो पुरुष तथा स्त्री का यह सम्बन्ध व्यक्ति के व्यक्तित्व विकास को प्रोत्साहन देता है और दूसरी ओर यही सम्बन्ध उनकी सन्तान की उत्पत्ति के परभाव सम्पूर्ण परिवार के विकास का आधार होता है। मनुष्य भाषा में पति-पत्नी का सम्बन्ध इसलिए कहा गया है कि वह शब्द 'दम्' तथा 'पति' या 'पत्नी' का समास है। 'दम्' शब्द का अर्थ 'घर' अथवा निवास-स्थान है। इस शब्द का अर्थ दो पर्यायवाची 'डोम' (Dome) है। 'पति' शब्द का अर्थ स्वामी है। क्योंकि पति-पत्नी दोनों घर के स्वामी होते हैं इसलिए इन्हें 'दम्पति' कहा गया है। गृहस्थ का सम्पूर्ण कामगार पति-पत्नी पर निर्भर होता है। अतः वे दोनों गृहस्थ-जीवन के आधार-स्तम्भ हैं। इससे पुरुष कि एक बार पुनः यह कहना आवश्यक है कि व्यक्ति का विकास उसके विवाहित जीवन पर आधारित होता है। क्योंकि यदि उसके विवाहित जीवन में स्थायित्व होना तो उसके सामान्य जीवन में भी स्थायित्व रहेगा। इसी प्रकार मनुष्य का कल्याण तथा उसकी प्रगति पारिवारिक जीवन की व्यवस्था पर निर्भर रहते हैं।

धार्मिक समय में कामवृत्ति के सम्बन्ध में जो मनोवैज्ञानिक अनुसन्धान हुआ है उसके अनुसार इस मूल प्रवृत्ति का हमें व्यक्ति के विकास में अत्यन्त बाधक होता है। विवाहित जीवन में सामाजिक नियमों के अनुसार, इस प्रवृत्ति की नृष्टि होती है और काम की मूल प्रवृत्ति प्रेम के स्थायी भाव में परिवर्तित हो जाती है। यद्यपि विवाहित जीवन का आधार कामवृत्ति माना जा सकता है तथापि इसका घनिष्ठता यह नहीं कि कामवृत्ति की नृष्टि-मान हो विवाहित जीवन का उद्देश्य है। इसके विपरीत यह वृत्ति उस पवित्र और व्यापक प्रेम का आधार है, जो व्यक्ति के जीवन में विभिन्न 'स्तरों' पर विभिन्न रूपों में अभिव्यक्त होता है। मनोविश्लेषण के क्षेत्र में बिस्परकर फ्रॉयड तथा उसके अनुयायियों ने यह प्रमाणित किया है कि कामवृत्ति मनुष्य के जन्म से ही उसमें उपस्थित होती है और उसके समस्त मानसिक तथा शारीरिक विकास का मूल आधार होती है। व्यक्ति के सामान्य व्यवहार, उसकी साधारण भावों तथा अनुभवों का कारण इस मूल प्रवृत्ति का हमें तथा काम-सम्बन्धी अनुसन्धानों की अन्वेषण में ही स्थिति है। इस सम्बन्ध में हमने आधार-विज्ञान की मनोवैज्ञानिक पृष्ठभूमि देते हुए हमारे अनुसन्धानों की व्याख्या पहले ही की है। यहाँ पर काम-सम्बन्धी हमारे अनुसन्धानों की व्याख्या का मतलब यह है कि मानव-समाज में विवाह की प्रथा इस दुष्प्रभाव से बचने का एक उपाय माना जा सकता है।

यहाँ कारण है कि विवाह के प्रत्येक दल में और प्रत्येक समाज में विवाह के बिना ही विवाह की रीति तथा पुरुष के मुख्य जीवन के लिए आवश्यक ही नहीं अनिवार्य माना गया है। यद्यपि ईसाई धर्म तथा अन्य आध्यात्मिक सम्प्रदायों में विवाह की रीति-रिवाजों में अनेक अन्तर हैं तथापि यह बात है कि आध्यात्मिक विकास का मुख्य साधन माना गया है। तथापि यह बात है

एक व्यावहारिक परिभाषा है क्योंकि विवाह की प्रथा एक सामाजिक नैतिकता की प्रथा है। मनुष्य धीरे-धीरे धन्तर इसी बात का है कि मनुष्य की कामकृति की दृष्टि एक व्यवस्थित रूप से होती है, जबकि पशुओं के जीवन में जोकि सामाजिक प्रथाओं से भ्रम्य होते हैं किसी प्रकार के कामकृति-सम्बन्धी नियम नहीं होते। मनुष्य के काम की महत्त्वव्यवस्थित प्रकृति समाज की अनुमति से दो विषय जिनका स्वाधीन एकरूप उत्पन्न करती है। यदि हम विवाह के इतिहास पर दृष्टि डालें तो हम यह देखने कि पति-पत्नी के स्वाधीन सम्बन्ध का विकास बीरे-धीरे हुआ है। आरम्भ में ही कामकृति-सम्बन्धी नैतिकता को बर्ग करने को अनुचित माना जाता था किन्तु वर्तमान युग में विवाह एक स्त्री और एक पुरुष में एक ऐसा नैतिक समझौता माना जाता है जिसमें कि स्वायत्तता की धारणा प्रबल रहती है। कामकृति-सम्बन्धी नैतिकता अनेक सामाजिक अनुमति एवं प्रयोगों के पश्चात् बीरे-धीरे विकसित हुई है। प्राचीनकाल में अनेकपत्नीयता प्रथा अनेकपतिवत प्रथा नहीं माना जाता था किन्तु वर्तमान युग में प्रत्येक राज्य देश में अनेक विवाह की प्रथा तथा आई-वहिन के विवाह की प्रथा प्राधि निषिद्ध माने जाते हैं।

इतिहास के अध्ययन से हम यह बात निश्चयपूर्वक नहीं कह सकते कि परिवार तथा विवाह का आरम्भ किस समय और किन परिस्थितियों में हुआ। अनुमान के आधार पर यह कहा जा सकता है कि मनुष्य का प्राचीनतम कामकृति पर आधारित सम्बन्ध पशुओं की भाँति प्राकृतिक था। किन्तु यह अनुमान किसी ऐतिहासिक साक्षी द्वारा पुष्ट नहीं किया जा सकता। सामाजिक संस्थाओं के अध्ययन से यह पता चलता है कि किसी न किसी रूप में विवाह की संस्था साम्यता के प्रत्येक स्तर पर उपस्थित थी। आदिमान में परिवार का रूप मातृप्रधान था। सम्भवतया इसका कारण यह था कि पुरुष को आजीविका के लिए प्रयत्न करना पड़ता था और माता ही स्त्रीय रूप से गृहस्थ का भार संभालती थी। किन्तु बीरे-धीरे परिवार में माता के प्राधिपत्य के स्थान पर पिता का प्राधिपत्य हो गया। सम्भवतया पितृप्रधान परिवार की संस्था का कारण पुरुष की आर्थिक श्रेष्ठता थी। इसके अतिरिक्त युद्ध की प्रथा में जब विजेता सम्पत्ति पर अधिकार जमा लेता था तो वह उन स्त्रियों और शिशुओं को भी सम्पत्ति ही मान लेता था जिनका युद्ध में पुरुषों की भाँति बच नहीं किया जाता था। युद्ध की प्रथा ने स्त्रियों को सम्पत्ति के समान स्वीकार करके मातृप्रधान परिवार की प्रथा को पक्का पहुँचाया। बीरे-धीरे अनेकपत्नीविवाह की संस्था भी समाप्त हो गई। सम्भवतया इस संस्था का अन्त करने में प्राकृतिक परिस्थितियों ने योग दिया। एक से अधिक पत्नी के कारण विलुप्त परिवार के लिए आजीविका प्राप्त करना एक व्यक्ति के लिए कठिन हो गया। इस कारण से अतिरिक्त अन्य मनोवैज्ञानिक और सामाजिक तत्त्वों ने भी एकपत्नी विवाह को प्रोत्साहन दिया। अनेकपत्नीविवाह के समय मुख्य पत्नी तथा मौख पतिमौ में बीरे-धीरे भेद उत्पन्न हुआ और मुख्य पत्नी को उच्च उपाधि तथा सम्मान दिया जाने लगा। पुरुष भी परिवार के अन्य स्त्री सदस्यों की अपेक्षा मुख्य पत्नी की ओर अधिक

ध्यान देन लगा। इस प्रकार जब एक पत्नी का धर्म पलियों की धपना महत्त्व बना और उसको विधाय धर्मिकार तथा विधाय कृत्य दिये गए, तो एकपत्नी की प्रथा की प्रोत्साहन मिला। "यह कनस्वकर धनकनजीविवाह का धारे-धीरे द्रष्ट हा गया और एकपत्नीविवाह ही धायध सामाजिक प्रथा स्थापार की जान लगी। "इ प्रकार एक पत्नीविवाह की उत्पत्ति न ही कवन एक धार्मिक उत्पत्ति थी धपितु बहु एक नैतिक और धार्म्यात्मिक प्रथा थी।

इतिहास इस बात का साधो है कि धारम्भ में परिवार एक धार्मिक मस्था था। किन्तु धीरे-धीरे बहु एक नैतिक और धार्म्यात्मिक मस्था प्रभावित हुई। समाजशास्त्रियों का कहना है कि प्राचीनकाल में धर्मिकतर जातियों में पति-पत्नी का "कट्ठा रहना वास्तव में एक धार्मिक प्रबन्ध हो था क्योंकि विवाह के पश्चात् भा पति-पत्नी का धर्म्य व्यक्तिओं में कामवृत्ति का सम्बन्ध निपट्ट नहीं था। परिवार का नैतिक तथा धार्म्यात्मिक धाधार धावि में नहीं था धारे धारे व्यक्तिगत विकास के कारण धीरे धर्म्य परिवर्तितियों के कारण परिवार एक म्था "काई प्रभावित हुआ जाकि कवन धार्मिक उत्पत्ति पर धाधारित नहीं थी धपितु एक नैतिक मस्था थी। परिवार के सदस्यों में स्वाभाविक प्रेम सहानुभूति और सहयोग का भावनाएं कुछ कम हा यह। यह एक कुछ की बात है कि वर्तमान समय में धार्मिक परिस्थितियों मनुष्य के जीवन पर पुन धार्मिकप्रय प्रभा रही हैं और बहु परिवार, जा प्राचीनतम समय में मनुष्य की धार्मिक परिस्थिति में उत्तम हुआ था धात्र धार्मिक परिस्थितियों के कारण ही मक में पड़ा हुआ है। हमारी धार्मिक सम्मता धारिधार्मिक प्रेम का हित-मित्र कर रहा है। धात्र धायधकर धुराध और धर्म रीका में व्यक्तिवाह इस सीमा तक पहुच चुका है कि विवाह-विच्छेद एक सामान्य प्रथा बन गया है। धमरीका में ता इस बात पर भा विवाह-विच्छेद हा मकता है जबकि दून में पति धर्मा पत्नी के दोन मक करन के वण का प्रयास में म। इस प्रकार का विधित प्रभाएं और प्रेम की धमरा सम्पत्ति का धल मानन की प्रवृत्ति विवाह तथा परिवार का निरन्तर हानि पहुचा रहा है। मत्र धार्मिक परिस्थिति में प्रेम धनकामा परिवार धात्र धार्मिक सम्मता का ही मिधार हा रहा है।

यद्यपि धार्मिक परिस्थितियों में धारम्भ में परिवार का प्रथा की प्रभावित दिया तथापि उत्पत्ति हमन ऊपर कहा है धारे-धीरे मनुष्य में धायध म्थ दग में काम के म्थक का एक धास्थरिक और धार्म्यात्मिक म्थक स्वीकार किया है। इस प्रकार विवाह का भाववृत्ति का धार्म्यात्मिक सम्बन्ध माना गया है। नैतिक वृत्ति में निम्नरुह विवाह की प्रथा मनुष्य में उत्पत्ति मुन्ध की धारणा पर धाधारित है। यही कारण है कि धीरे-धीरे मानव मधाय में एकपत्नीविवाह की प्रथा में स्थाया रूप धारण कर दिया है और इसी प्रथा का मुन जीवन का धाधार माना जाता है। हम यह कह म्थव हैं कि म्थपत्ति का प्रथा का धात्र विवाह की प्रथा का म्थक बनने में भा "मुरधा तथा "धारमानुमति" के हा म्थपत्ति में धाय दिया है। म्थप्रथम दूध यह कह म्थव है कि कानवृत्ति

का मनुष्य के बौद्धिक तथा धार्मिक जीवन से अनिच्छित सम्बन्ध रहा है। यद्यपि प्रेम के द्वारा हमारे व्यक्ति को अपने प्रति आकर्षित करने में मनुष्य की धारणाप्रदान की मूल प्रवृत्ति नष्ट होती है और वह अपने-आपका अपने प्रेम के विषय का स्वामी बन जाता है। तथापि प्रेम के द्वारा धार्मिक धारणा प्रदान भी हो। यह वास्तविक है कि हीन हा प्रारम्भ बौद्धिक और धार्मिक धारणा प्रदान भी हो। यह वास्तविक है कि विवाह के द्वारा पति-पत्नी मुरखा के मूल्य के कारण ही अपनी कामवृत्ति के सम्बन्ध को स्वीकार करती है। यदि विवाह से पूर्व पति-पत्नी में कामवृत्ति के सम्बन्ध को स्वीकार करने का विचार न हो तो ऐसा सम्बन्ध में प्रेम की भावना नहीं रह सकती। इस प्रकार मुरखा का मूल्य प्रेम के सम्बन्ध का अनिच्छित समर्थन बनाता है किन्तु धार्मानुमति का मूल्य पति-पत्नी के सम्बन्ध को स्वीकार बनाने में मुरखा की अपेक्षा अधिक योग्य होता है। यदि कथन धार्मिक नृत्ति ही धार्मानुमति का आधार होती तो पशुओं में भी प्रेम का स्वीकार भाव उपस्थित होता। मनुष्य में विचारशीलता एवं ज्ञान हा उसकी कामवृत्ति को प्रेम के स्वीकार भाव से परिवर्तित करने का मुख्य कारण है।

कामवृत्ति के द्वारा धार्मानुमति की सम्मानना केवल प्रेम पर ही आधारित है और प्रेम एक मुक्त घटना-मात्र नहीं है। यद्यपि ऐसा स्वीकार्य है जो स्त्री और पुरुष के बौद्धिक धारणा प्रदान से उत्पन्न होता है। जो प्रेम प्रवृत्ति बनाव केवल धार्मिक नृत्ति पर आधारित होता है वह कदापि स्वीकार्य नहीं हो सकता और उसपर आधारित बन जाता है। एकपत्नीविवाह की प्रथा का सर्वत्र बौद्धिक स्वीकार किया जाना यह प्रमाणित करता है कि विवाह का मूल्यकन कथन धार्मानुमति पर ही आधारित है। यही कारण है कि विवाह के पश्चात् सन्तान की उत्पत्ति पति-पत्नी के सम्बन्ध को भी वृद्ध बना देती है। सन्तान की उत्पत्ति से परिवार विस्तृत होता है और पति-पत्नी के अधिकारों और कर्तव्यों में वृद्धि हो जाती है। इस प्रकार व्यक्तिगत स्वार्थ का त्याग करके और परिवार के कल्याण को निजी कल्याण से अधिक स्वीकार करके पति तथा पत्नी धार्मानुमति को प्राप्त करते हैं। इस प्रकार परिवार एक प्राथमिक सामाजिक इकाई बन जाता है। उसमें धर्म की शिक्षा-दीक्षा होती है एवं उसके व्यक्तित्व का विकास होता है। जिन्से परिवार में उस प्रेम और भक्तिभाव को ग्रहण करता है जो धार्मिक व्यवहार के समुदाय में प्राप्त तथा मान्य समाज का प्राथमिक सदस्य बनाने में सहायक होता है।

स्वाधीन एकपत्नीविवाह पर आधारित परिवार को एही कारणों से व्यक्ति तथा समाज के लिए एक प्राथमिक संस्था स्वीकार किया जाता है। साम्प्रदायिक धर्म के लिए एकपत्नीविवाह पर आधारित परिवार, न तो व्यक्ति के लिए और न समाज के लिए समीचीन है। इसका साम्प्रदायिक धर्म का समुदाय का उपयोग जनता के लिए, परिवार की प्रथा का प्रसार करना प्राथमिक मानता है। इस साम्प्रदायिक धर्म के अनुसार, व्यक्ति — निम्नलिखित शिक्षा के बिना ही समुदाय का प्रमुख सदस्य बन



सकता है। किन्तु यह धारणा तथ्यों के विपरीत है और मानव समाज के वर्तमान प्राथमिक सामाजिक और सांस्कृतिक वातावरण तथा परम्पराओं के विरुद्ध है। परिवार का छिन्न भिन्न करना वास्तव में व्यक्तिगत-सम्बन्धी मूल्यों की सर्वथा पराजय करना है। साम्यवाद इस बात को भुल जाता है कि मनुष्य का स्वभाव यन्त्रबन् नहीं है अपितु उद्भूतत्वक है। यही कारण है कि परिवार की प्रथा मनुष्य के स्वभाव के अनुसार है और इसका छिन्न-भिन्न होना मानवीय जीवन का छिन्न-भिन्न होना है। यही कारण है कि प्राथमिक परिस्थितियों के विरोध के होते हुए भी मानव परिवार की प्रथा को बनाए रखने की निरन्तर चेष्टा कर रहा है।

परिवार को स्थायी बनाने के लिए ही मनुष्य ने कुछ ऐसे धार्मिक नियम स्वीकार किए हैं जिनका यहाँ पर उल्लेख करना आवश्यक है। ये नैतिक नियम निम्नलिखित हैं

(१) कामभूति-सम्बन्धी जीवन के नियम

(२) परिवार-सम्बन्धी जीवन के नियम

य दोनों प्रकार के नियम वास्तव में सम्मान्यायित हैं। धरम ने विधायक उन नियमों की व्याख्या की है।

कामभूतधारमक जीवन का प्रथम सर्वमान्य नियम यह है कि काम-सम्बन्धी मूल्यों को अनुमोद करना शुभ जीवन की धनिताय उपाधि है। जिस प्रकार कि प्राथमिक जीवन में प्रत्येक व्यक्ति को प्राचीनबिधा प्राप्त करने का अधिकार है उसी प्रकार प्रत्येक व्यक्ति को उन सभी मूल्यों को प्राप्त करने का अधिकार है जिनको एक घर में प्रेम कहा जा सकता है। यह नियम प्रत्येक समाज में स्वीकार किया जाता है और सामान्यतया कामभूतधारमक जीवन को धार्मानुमोदित का धामन माना जाता है। कोई भी सम्म समाज व्यक्ति के स्वतन्त्र विवाह करने के अधिकार को प्राचीनीय स्वीकार नहीं करता। यदि इस अधिकार का दमन किया जाए तो समाज की प्रगति और विकास रुक सकता है।

यहाँ पर यह बताना आवश्यक है कि स्वतन्त्र प्रेम के अधिकार के साथ-साथ प्रेम-सम्बन्धी कर्तव्य को भी स्वीकार किया जाता चाहिए। विवाह की स्वतन्त्रता का अर्थ यह नहीं है कि प्रत्येक व्यक्ति अपनी कामभूति की पूर्ति के लिए धनक विवाह कर सकता अथवा अनेक व्यक्तिगत अथवा सम्बन्ध रखे। जब तक प्रेम के अधिकार के साथ-साथ एकपत्नीयता अथवा एकपतिप्रथ के कर्तव्य का धामन नहीं किया जाता तब तक परिवार में स्थायित्व नहीं हो सकता। इस अधिकार के सम्बन्ध में ही विवाह-विच्छेद अथवा तलाक की समस्या पड़ी होती है। इस अधिकार पर धारणाएँ प्राथमिक रूप से मानवीय विचारों की दृष्टि में विवाहित जीवन के किसी भी स्तर पर पति-पत्नी की परस्पर अनुमति से विवाह-विच्छेद प्राचीनीय स्वीकार किया जाता है। किन्तु विवाह-विच्छेद को यह धारणा एकपत्नीय है और पारिवारिक जीवन का अस्त-व्यस्त करने का मुख्य कारण है। ऐसी धारणा रामपुत्र के समुद्रगमन करने के अधिकार पर ही प्रेम होती है और उनमें अन्तर्गत कर्तव्य की पराजय करती है।

काम-सम्बन्धी जीवन का दूसरा महत्त्वपूर्ण नियम यह है कि कामवृत्त्यात्मक जीवन में वैयक्तिक मूल्यों को धार्मिक मूल्यों की प्रेरणा अर्थात् स्वीकार करना चाहिए। दूसरे शब्दों में कामवृत्ति के धनुष्य करने की स्वतन्त्रता का अर्थ यह नहीं कि कामवृत्त्यात्मक जीवन का उद्देश्य केवल धार्मिक तृप्ति ही हो। यदि मनुष्य को कामवृत्त्यात्मक स्वतन्त्रता देने का अर्थ केवल धार्मिक तृप्ति ही होता तो कामुकता और प्रेम में सब को स्वीकार न किया जाता। प्रत्येक सामान्य व्यक्ति जानता है कि कामुकता का अर्थ केवल संवेगजनक और शरीरात्मक तृप्ति है जबकि प्रेम का अर्थ स्त्री और पुरुष का मानसिक बौद्धिक और साम्यात्मिक सम्बन्ध है। जब कामुकता और प्रेम के भेद की अवहेलना की जाती है तभी कामवृत्त्यात्मक जीवन के इस निबन्ध को भंग किया जाता है। यह सत्य है कि धार्मिक तृप्ति कामवृत्त्यात्मक जीवन का अनिवार्य अंग है, किन्तु जब इस उत्कृष्ट मूल्यों से वृत्त कर दिया जाता है तो यह तृप्ति निष्ठुरता और वृथा में परिवर्तित हो जाती है। वही कारण है कि इस नियम का नैतिकता तथा विधान में समान रूप से स्वीकार किया जाता है। समास्कार को इसी कारण अनैतिक और धार्मिक माना गया है।

कामवृत्त्यात्मक जीवन का तीसरा नैतिक नियम यह है कि धार्मिक तृप्ति को सदा के लिए सम्मान की उत्पत्ति से वृत्त नहीं करना चाहिए। धार्मिक समय में जबकि जनसंख्या के आधिक्य के कारण परिवार-निबोधन का प्रोत्साहन दिया जा रहा है इस नियम के विषय में मतभेद सबसे उत्पन्न होता है। अतः इस नियम के प्रति अनेक आशंका उत्पन्न हो सकती है। मही केवल भारतीय दृष्टिकोण से अपितु पश्चिमीय दृष्टिकोण से भी केवल धार्मिक तृप्ति को विवाह का उद्देश्य न मानकर, सम्मान की उत्पत्ति का उसका सत्य माना जाता है। सामाजिक दृष्टि से भी यदि विवाह का सत्य सम्मान की उत्पत्ति न हो तो मानव जाति की प्रगति कदापि नहीं हो सकती। भारतीय संस्कृति के अनुसार तो केवल धार्मिक सम्मान का ही विवाह का एकमात्र उद्देश्य माना गया है। यदि सम्मान-निरोध का प्रोत्साहन दिया जाए, तो विवाह का उद्देश्य केवल धार्मिक तृप्ति ही हो जाता है इसलिए अनेक विचारकों ने सम्मान निरोधक उपायों का अनैतिक तथा प्रकृति के विरुद्ध घोषित किया है। अनेक धर्मों में अनेक प्रतिष्ठापक मन्त्रों में भी सम्मान की उत्पत्ति को विवाह का परम उद्देश्य माना है और कृत्रिम सम्मान-निरोध का नैतिक स्वीकार नहीं किया। इसका परिणाम यह नहीं कि सम्मान की उत्पत्ति पर किसी प्रकार की रोक न मवाई जाए। पिछड़ हुए देशों में जहाँ पर कि मानवसंख्या में अधिक जनसंख्या के कारण भूख और बीमारी का आधिपत्य है सम्मान उत्पत्ति को ही विवाह का एकमात्र सत्य मानना संगत नहीं हो सकता। परिवार नियोजन का अर्थ यह भी नहीं है कि प्रत्येक दम्पती सम्मानहीन रहे। इसके विपरीत धार्मिक परिवार-निबोधन में सीमित सम्मान की उत्पत्ति निताम आवश्यक है। पतनमान धार्मिक परिस्थितियों कामवृत्त्यात्मक जीवन के तीसरे नियम को सीमाबद्ध करती है।

उपयुक्त कामकुत्सारत्मक जीवन के नियम वास्तव में परिवार में सम्बन्ध हैं, प्रत्येक परिवार को व्यवस्थित बनाने के लिए इन नियमों के सावधानीपूर्वक पालन के अधिकारों और कर्तव्यों की मध्यस्थ व्यवस्था करना भी आवश्यक है। पत्नी-पत्नी के ये अधिकार और कर्तव्य ही वास्तव में परिवार के धारण एवं नियम हैं। परिवार के नियम निम्नलिखित उपर्युक्त व्यक्तिगत कामकुत्सारत्मक जीवन के नियमों की स्वीकृति हैं। किन्तु यह स्वीकृति पति-पत्नी के कामकुत्ति-सम्बन्धी अधिकारों तथा कर्तव्यों को जन्म देती है। दम्पती के कामकुत्ति-सम्बन्धी अधिकारों का सामान्य अधिकार (Conjugal rights) कहा जाता है। ये सामान्य अधिकार इस कारण से जन्म लेते हैं कि कामकुत्ति सामाजिक माध्यम से और सामाजिक अनुमति से विभाजित है। ये सामान्य अधिकार इसलिए उचित हैं कि एक के बिना परिवार का स्थापित नहीं हो सकता। सामान्य कर्तव्यों का हम सामान्य अधिकारों के प्रति धारण कह सकते हैं। सामान्य अधिकारों का यह धारण यह प्रमाणित करता है कि मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है। मुख्य सामान्य अधिकार निम्नलिखित हैं।

(१) अपने पति समया अपना पत्नी से प्रेम प्राप्त करने का अधिकार यथा कामकुत्ति की तुष्टि का अधिकार

(२) पत्नी तथा उसके विधु का प्राजीविका प्राप्त करने का अधिकार

(३) व्यक्तिगत सम्पत्ति का अधिकार

ये तीनों प्रकार के अधिकार वास्तव में मूलप्रवृत्तात्मक जीवन-सम्बन्धी नियमों पर ही आधारित हैं। पहला अधिकार मूलप्रवृत्तात्मक जीवन-सम्बन्धी पहले नियम पर आधारित है। पत्नी तथा विधुओं की जीविका का अधिकार उस नियम पर आधारित है, जिसके अनुसार सन्तान की उत्पत्ति को विवाह का उद्देश्य माना जाता है और व्यक्तिगत सम्पत्ति का अधिकार उस नियम पर आधारित है, जिसके अनुसार पारिवारिक मूल्यों की प्रवेश वैयक्तिक मूल्यों को मण्डित माना जाता है। इन अधिकारों की रक्षा के लिए प्रवर्तिनीय सीमा देना कि विवाह-सम्बन्धी विधान निर्धारित किए गए हैं और इन अधिकारों की रक्षा हमला न हो केवल धार्मिक अथवा धर्मिक मानी जाती है।

### विवाह-विच्छेद की समस्या

विवाह-विच्छेद की समस्या एक सामाजिक और नैतिक समस्या है। देगादि हमने ऊपर कहा है परिवार के स्थापित के लिए सामान्य अधिकारों और कर्तव्यों का पालन करना निताम्न आवश्यक है। जब भी दम्पती के एक सदस्य के द्वारा दूसरे के अधिकारों का रक्षण किया जाता है एक सामान्य कर्तव्यों की प्रवृत्ति की जानी है तो न केवल प्रत्याहार बढ़ाने के लिए जीवनसाथी को मानसिक प्रभाव प्रवृत्ति है अथवा पारिवारिक जीवन प्रसन्न हो जाता है। क्योंकि विधान भी सामान्य अधिकारों और कर्तव्यों की रक्षा करता है इसलिए विधान के लिए भी यह समस्या खड़ी हो जाती

है कि कमहू मे प्रवृत्त बुद्धी जीवन व्यतीत करनेवाले समाज का सहवास कहां तक संभव है। इसलिए विधान मे समाज की अनुमति से विवाह-विच्छेद (Divorce) की प्रथा स्थापित की है। इस प्रथा के अनुसार पति-पत्नी वैधानिक रूप से एक-दूसरे से पृथक् हो सकते हैं। किन्तु विवाह-विच्छेद का विधान विभिन्न राज्यों में विभिन्न है। कहीं पर तो जरा-जरा-सी बात पर भी साधारण कमहू पर, विवाह-विच्छेद उचित समझा जाता है और कहीं पर सामान्य अधिकारों के क्रूर दमन के आधार पर ही इसके आधारभूत नियम सर्वत्र समान होने चाहिए। जहां तक विवाह विच्छेद के नैतिक महत्त्व का सम्बन्ध है हम यह कह सकते हैं कि इस समस्या के प्रति तीन मुख्य दृष्टिकोण प्रस्तुत किए जाते हैं जो निम्नलिखित हैं

- (१) कठिनायी दृष्टिकोण (The conservative view)
- (२) आन्तिकायी दृष्टिकोण (The radical view)
- (३) उदार दृष्टिकोण (The liberal view)

पहले दो दृष्टिकोण एक-दूसरे के सर्वथा प्रतिकूल हैं। कठिनायी दृष्टिकोण जो कि ईसाई धर्म की मान्यताओं पर आधारित है विवाह के सम्बन्ध को एक पवित्र सम्बन्ध मानता है और इसलिए विवाह-विच्छेद को या तो पूर्णतया अनुचित मानता है या केवल परस्त्रीयमन प्रवृत्ति परपुरुषप्रेम के आधार पर ही उचित स्वीकार करता है। दूसरे शब्दों में इस दृष्टिकोण के अनुसार विवाह-विच्छेद उस समय तक अनैतिक है जब तक कि यह प्रमाणित न हो जाए कि पति प्रवृत्ति ने परस्त्रीयमन प्रवृत्ति परपुरुषप्रेम के द्वारा अपनी पवित्रता को भंग किया है। आन्तिकायी दृष्टिकोण के अनुसार पति तथा पत्नी अपनी अनुमति के अनुसार, जब चाहे विवाह-विच्छेद कर सकते हैं और ऐसा विवाह-विच्छेद उचित है। उदार दृष्टिकोण के अनुसार, केवल अनिवार्य परिस्थितियों में मनु जीवन के लिए विवाह-विच्छेद को उचित समझा जाता है। इन तीनों दृष्टिकोणों की सक्षिप्त व्याख्या करना नितांत आवश्यक है।

### कठिनायी दृष्टिकोण

यह दृष्टिकोण निस्सन्देह विवाह का एक शाश्वत पवित्र सम्बन्ध मानता है और विवाह-विच्छेद को न ही कबल नैतिक दृष्टि से अपितु धार्मिक दृष्टि से भी सर्वथा भ्रमंजित घोषित करता है। कथानिक ईसाई धर्म के अनुसार, किसी भी आधार पर विवाह विच्छेद को स्वीकार नहीं किया जा सकता किन्तु ईसाई धर्म की प्रोटेस्टेंट शाखा के अनुसार कामप्रवृत्तात्मक पवित्रता को भंग करने के आधार पर, विवाह सम्बन्ध को तोड़ा जाना उचित समझा जाता है। इन दोनों दृष्टिकोणों के अनुयायियों की यह धारणा है कि विवाह का सम्बन्ध पारमार्थिक होने के नाते कदापि तोड़ा नहीं जा सकता और इसी कारण यह सम्बन्ध परिवार तथा सामाजिक जीवन के लिए अनिवार्य है।

किन्तु इसका प्रथम प्रश्न यह नहीं कि सम्बन्ध विच्छेद का इतिहास दृष्टिकोण कबल-मात्र धार्मिक विद्वानों पर आधारित है। उद्घाटनक दृष्टिकोण का ध्यानानुसार दातनिक भी विवाह-विच्छेद का घोर विरोध करते हैं। उनमें यह धारणा है कि एकमात्र विवाह प्रत्यक्ष एकपतिविवाह पर आधारित स्थायी परिवार का प्रतीक है। इसीलिए माना जाता है क्योंकि ऐसा परिवार ही बच्चे तथा पितामहों की सामान्यभूति का एकमात्र आधार है। इस प्रकार का स्थायी परिवार ही सामाजिक संगठन तथा सामाजिक कल्याण के लिए निराला आधारक है। इसीलिए स्थायी परिवार की रक्षा को ध्यान में रखा जाना चाहिए। इसके अतिरिक्त स्थायी परिवार ही निम्न की शिक्षा का एकमात्र आधार है। इन कारणों से विवाह-विच्छेद का घोर विरोध करता है।

यद्यपि यह दृष्टिकोण धर्मग्रन्थों की धार्मिक भावना से प्रेरित और उसके नैतिक स्वभाव से पुष्ट है। तथापि इसका निष्पन्न विवेचन हम इन निष्कर्षों पर पहुँचाता है कि इस दृष्टिकोण को हर घटस्था में सफलतापूर्वक लागू नहीं किया जा सकता। यद्यपि सामान्यतया विवाहित जीवन बुद्धिमान नहीं होता। तथापि कुछ व्यक्तिगत उदाहरण हम प्रबल्य मिलते हैं जिनमें कि विवाहित जीवन प्रत्यक्ष दुःख प्रमाणित होता है। इतिहासी दृष्टिकोण के अनुसार यह दुःख का कारण व्यक्तिगत की निजी स्वभाव की मानत है और विवाह प्रथा की अपेक्षा व्यक्तियों का ही दोषी ठहराता है। उनका कहना है कि विवाहित नृप हमारे अल्पसिद्ध अधिकार ही नहीं है यद्यपि हमारे गुण मरणाघोर हमारे प्रयत्न पर निर्भर है। इसलिए विवाह-विच्छेद ही विवाहित दुःख का एकमात्र उपाय नहीं है। सहिष्णुता और त्याग की भावना को धरने से कम ही घोर कष्ट का दूर किया जा सकता है।

इतिहासी यही स्वीकार करते हैं कि विवाह परिस्थितियों के कारण कुछ विवाह सम्बन्ध ऐसे होते हैं, जोकि प्रत्यक्ष प्रमाणित होते हैं और जिनमें न्यायानुसार के द्वारा वापस प्राप्त करना ही एकमात्र उपाय प्रमाणित होता है। उनका कहना है कि यह विवाह-मजबूत बहुत कम होता है। इस समस्या और प्रत्याहार के नाम पर विवाह-विच्छेद की प्रथा का अधिकतर दुरुपयोग होता है और अन्य कारणों से प्रेरित होकर विवाह-विच्छेद प्रथा करने की सम्भावना रहती है। यह भी स्पष्ट है कि परिवार के एकल के नाम पर विवाह-विच्छेद का विरोध करनेवाले व्यक्ति अपने दोषों का ही विषाद है और निपातिन जीवन में धन जीवनशायी को दुःखी करते हैं। किन्तु इतिहासियों की धारणा है कि विवाह-विच्छेद के कारण जो धार्मिकता फैलती है वह उपयुक्त कुछ से अधिक होती है।

इतिहासी दृष्टिकोण का सबसे प्रबल तर्क यह है कि मानव-निर्माण के बाद के कारण विवाह-विच्छेद के द्वारा निर्दोष सन्तान पर प्रत्यक्ष दुष्प्रभाव पड़ता है। विवाह का उद्देश्य पति-पत्नी की कामप्रवृत्त्यर्थक तृप्ति ही नहीं है यद्यपि एक एक मात्र परिवार की स्थापना है जिसमें सम्मान को एक धार्मिक सामाजिक बनने की घोर सामान्यभूति

प्राप्त करने की विद्या मिलती है। पत्नी और शिशुओं का भौतिक विकास प्राप्त करने का अधिकार विवाह विच्छेद को असंगत प्रमाणित करता है। इस धारणा का उत्तर देते हुए वह कहा जा सकता है कि विवाह-विच्छेद के पश्चात् भी पत्नी तथा शिशुओं की भौतिक विकास का प्रबन्ध किया जा सकता है। किन्तु यह तर्क इस तथ्य की अवहेलना करता है कि सम्बन्ध-विच्छेद के पश्चात् जिन शिशुओं को माता-पिता का प्रेम प्राप्त नहीं होता उनका व्यवहार असामान्य हो जाता है। ऐसे शिशु प्रायः बाल-अपराध के मानसिक रोग का शिकार हो जाते हैं। कुछ लोगों का विचार है कि विवाह-विच्छेद की अनुपस्थिति में भी परस्पर-कसह करनेवाले माता-पिता के शिशुओं के व्यक्तित्व का विकास असामान्य और दोषपूर्ण होगा। उसका कारण यह है कि ऐसे शिशु कसह से पीड़ित परिवार में घटित मानसिक दुःख का अनुभव करेंगे। किन्तु यह तर्क भी विवाह विच्छेद को संगत प्रमाणित नहीं करता। परस्पर-कसह करनेवाले माता-पिता के शिशु, परिवार के बातावरण में रहते हुए, परिवार के एकत्व का अनुभव अवश्य करते हैं। माता-पिता परस्पर-कसह करते हुए भी शिशुओं के हित की सर्व्व रक्षा करते हैं। उनका यह व्यवहार, शिशुओं के मानसिक समुत्थान को बनाए रखने के लिए पर्याप्त होता है। शिशु माता-पिता के प्रेम का प्रतीक होता है और वह उनके सम्बन्ध की एक बड़ी कड़ी प्रमाणित होता है। इसलिए जहाँ तक शिशुओं के कल्याण का सम्बन्ध है विवाह-विच्छेद सर्व्वथा अवांछनीय सिद्ध होता है।

### क्रान्तिकारी दृष्टिकोण

कड़वाही दृष्टिकोण व्यक्ति की घरेलू परिवार को अधिक महत्त्व देता है, क्योंकि विवाह का उद्देश्य केवल व्यक्ति का सुख न होकर ऐसे परिवार में आत्मानुभूति की प्राप्ति है जो व्यक्ति के निजी हित से ऊपर उठ जाता है और उससे अधिक व्यापक होन के कारण थोड़ा स्वीकार किया जाता है। इसके विपरीत क्रान्तिकारी दृष्टिकोण परिवार की घरेलू व्यक्ति को अधिक महत्त्व देता है और कामबुद्ध्यात्मक सम्बन्ध का केवल व्यक्तिगत व्यापार मानता है। इसलिए इस दृष्टिकोण के अनुसार, विवाह-विच्छेद विधायक पति-पत्नी की अनुमति के द्वारा केवल बाध्यकारी ही नहीं अपितु एक आदर्श कर्म है। विवाह-विच्छेद की क्रान्तिकारी धारणा विशेषकर सोवियत रूस में सश्रुत है और वहाँ के विवाह-सम्बन्धी विधान के अनुसार है। इससे पूर्व कि हम विवाह-विच्छेद के इस दृष्टिकोण का मूल्यांकन करें वर्तमान रूस में प्रचलित विवाह पद्धति पर कुछ प्रकाश डालना आवश्यक है। रूस में विवाह करना अवश्य सरल है। जो व्यक्ति जो परस्पर विवाह करना चाहते हैं अपनी उस इच्छा की घोषणा-मान करके विवाह के रजिस्टर में अपना नाम लिखवा देते हैं और विवाहित जीवन में प्रविष्ट हो जाते हैं। इसी प्रकार विवाह-विच्छेद भी सरलता से प्राप्त किया जा सकता है। पति पत्नी कोई भी कारण बताकर, बिना विग्रह बिना के विवाह-विच्छेद घोषित कर सकते

है। किन्तु जहाँ तक गिम्बोनी की देख रेख और उनके पालन-पोषण का प्रश्न है विधान भी यह उत्तराधिकार माता तथा पिता दोनों को समान रूप से देता है। सम्भवतया कस जने राज्य में जहाँ कि नागरिकों की शिक्षा-दीक्षा साम्यवादी राज्य के द्वारा हो जाती है विवाह-विच्छेद की यह प्रथा मजबूत हो सकती है, किन्तु साम्यवाद के बातावरण से बाहर इस प्रकार की प्रथा कम से कम धार्मिक प्रवृत्तिवाले राष्ट्रों में माय्य नहीं हो सकती।

परस्पर-अनुमति के द्वारा विवाह-विच्छेद की प्रथा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को प्राप्त स्वतन्त्रता से अधिक महत्त्व देने की अभिव्यक्ति है। यह दृष्टिकोण सामाजिक व्यवस्था की प्रवृत्तिमान करता है और मनुष्य को पारम्परिक सामाजिक तथा नैतिक बन्धनों में भी स्वतन्त्र स्वतन्त्र मानता है। इस प्रकार के दृष्टिकोण को प्रकृतिवादी रूढ़िवाद (Naturalistic romanticism) कहा जा सकता है। इस विचार के अनुसार विवाह भी एक प्रकार का सामाजिक बन्धन है जो मनुष्य को सामाजिक प्रवृत्तियों के मार्ग में बाधक सिद्ध होता है। मनोविश्लेषण कुछ सीमा तक इस विचार को पुष्ट करता है। किन्तु विवाह-विच्छेद की समस्या का निम्नलिखित प्रभावों से हमें इन निष्कर्षों पर पहुँचाता है कि अनुमति पर आधारित विवाह-विच्छेद को स्वीकार करने का परिणाम सामाजिक प्रवृत्तियों तथा कर्तव्यों की सर्वथा प्रवृत्तिमान करना और पारिवारिक जीवन को क्षिप्त निम्न करना है। अधिकतर पश्चिमीय देशों में विधायक समीक्षा में विवाह-विच्छेद के प्राधिकार के कारण पारिवारिक जीवन सर्वथा ध्वस्त हो जाता है। तथा कठिन प्रगतिशील (Progressive) तथा अन्तिमारी दृष्टिकोण मानवता प्रेम तथा नैतिकता का धन करने पर तुला हुआ है।

अन्तिमारी दृष्टिकोण की प्रवृत्तिमान करने हुए और उन सर्वथा नैतिकतापूर्ण प्रभावित करने हुए धरम ने कभी भाषा के एक नाटक 'रेड रूस्ट' (Red Rust) की एक घटना का उत्सव किया है जिसको यहाँ बतलाना अनुचित न होगा। एक साम्यवादी युवती जो कि एक साम्यवादी नेता से विवाहित है, पवित्रता के पुनर्वासी धर्मों को त्याग नहीं सकती उसके फलस्वरूप वह अपने पति के प्रत्याहार और विद्रोहप्रधान के कारण मरणात्युक्त होती है। जब वह अपने इस पाप और दुःख का प्रकट करती है तो एक धर्म मनुष्य तथा अनुमति युवती उसे उत्तर देती है "जगह (पुरुषों को) हमारे प्रति विद्रोहप्रधान क्यों होना चाहिए? हम केवल स्त्री-धर्म हैं। इस प्रकार यह दृष्टि का निष्कर्ष मनुष्य को मानवता के स्तर से मानवता के स्तर पर मान की पट्टा कर रहा है और इसलिए वह नैतिकता, सम्मान और संस्कृति का भार विरोध करता है। अन्तिमारी दृष्टि मनुष्य को स्वतन्त्र न मानकर उसे साधन-मान स्वीकार करती है।

### उदार दृष्टिकोण

विवाह-विच्छेद-सम्बन्धी उदार दृष्टिकोण न तो अन्तिमारी दृष्टिकोण की भाँति

इस प्रथा का पोर विरोध करता है और न अग्रिमकारी दृष्टिकोण की भाँति पति-पत्नी के पार्ष्वभ को साधारण बटना बनाने की चेष्टा करता है। यह दृष्टिकोण न तो व्यक्ति को आवश्यकता से अधिक महत्त्व देता है और न व्यक्तिगत हितों की सर्वथा परहेजना करता है। इस दृष्टिकोण के अनुसार, स्त्री और पुरुष का मिश्रण एवं संयोग निस्सन्देह मानव जाति के धर्मरत्न का साधन है। पति-विवाहित जीवन का उद्देश्य परिवार का स्थायित्व है। इसीलिए पति-पत्नी के संयोग का साधारण पुरुष का स्थापन नहीं होना चाहिए, अपितु उसका साधारण सामाजिक सकल्प होना चाहिए और विवाह के सम्बन्ध की सर्वथा रक्षा की जानी चाहिए। मानव जाति की सुरक्षा के लिए और उसके स्थायित्व के लिए रीति-रिवाज तथा विधान दोनों की सहायता लेना आवश्यक है।

यहाँ तक विवाह-विच्छेद की समस्या का सम्बन्ध है, उबार दृष्टिकोण इसका समाधान व्यावहारिक जीवन के अनुसार करता है। हमारा व्यावहारिक जीवन न तो हमें कड़वाही सिद्धान्त को धनाने के लिए बाध्य करता है और न विवाह-विच्छेद को आवश्यकता से अधिक सरल बनाने की याछा देता है। अनुपति के द्वारा बिना किसी कारण के विवाह विच्छेद की प्रार्थना निस्सन्देह एक समूह चारणा है जो ठोस जीवन की परहेजना करती है। इसी प्रकार विवाह-विच्छेद को सर्वथा अस्वीकार करते बचवा केवल परम्परागतमन (Adultery) के साधारण पर ही विवाह-विच्छेद को स्वीकार करने की प्रार्थना भी व्यावहारिक जीवन के विपरीत है। उबार दृष्टिकोण के अनुसार, विवाह विच्छेद की समस्या को मुलम्भन का एकमात्र उपाय वास्तविक अनुभव है जो हमें विवाह-सम्बन्धी नियमों को उबार बनाने की प्रेरणा देता है। उबार दृष्टिकोण इस प्रकार मानवीय जीवन को विकासशील मानता है। पारिवारिक परिवर्तनों न हमारे जीवन की परिस्थितियों को बल दिया है और उन्हने हमारे पारिवारिक जीवन पर बहुत प्रभाव डाला है। वर्तमान समय में पुरुष तथा स्त्री दोनों धारमचरना का अनुभव कर रहे हैं और वे विवाहित जीवन से अधिक से अधिक लाभ उठाने के अधिकारी हैं। इस अवस्था में विवाहित जीवन में दोनों पक्षों को त्याग की भावना का अनुसरण करना चाहिए और विवाह विच्छेद करने से पूर्व अधिक से अधिक धारमत्याग के द्वारा पार्ष्वभ को रोकने की चेष्टा करनी चाहिए। किन्तु इसका अभिप्राय यह नहीं कि विवाह-विच्छेद विशेष परिस्थितियों में भी मान्य न किया जाए। इस दृष्टिकोण के अनुसार यह तो स्वीकार किया जाता है कि कुछ विशेष परिस्थितियों में पति-पत्नी के सम्बन्ध ऐसे घटका हो जाते हैं कि उनके लिए विवाह-विच्छेद अनिवार्य हो जाता है। किन्तु यह भी सरल है कि अधिकतर व्यक्ति विवाहित जीवन को सफल बनाने की पर्याप्त चेष्टा नहीं करते। अतः उबार दृष्टिकोण विवाहित जीवन के लिए वैधानिक स्वतन्त्रता की अधिक माँग करता है, इसके साथ ही साथ यह सिद्धान्त विवाह के प्रादर्यों की प्रशिक्षा को प्रोत्साहन देने की आवश्यकता पर बल देता है और पारिवारिक स्थायित्व को मानव जाति के विकास के लिए निताम्न आवश्यक समझता है।



ऊपर दिए गए विवरण में यह स्पष्ट है कि मनुष्य दृष्टिकोण से विवाह-विच्छेद की समस्या एक ऐसी जटिलता उत्पन्न करती है जिसका समाधान करना वाह-विवाह के द्वारा नहीं किया जा सकता। विवाह का सम्बन्ध व्यक्तियों का सम्बन्ध है और व्यक्तिगत स्वभाव कदापि सम्बन्ध नहीं हो सकता। किसी भी देश तथा जाति का सांस्कृतिक वातावरण उसकी शारीरिक धारणाएँ तथा परम्पराएँ उस देश के निवासियों पर गहन प्रभाव डालती हैं और उनका व्यक्तित्व को विषयता प्रदान करती हैं। यही कारण है कि विवाह-विच्छेद की प्रथा जोकि पश्चिमीय देशों में वैज्ञानिक आधारपरता और सामाजिक मांग स्वीकार की जाती है भारतीय संस्कृति के वातावरण में सख्त प्रिय नहीं हो सकती। सम्भवतया भारतीय संस्कृति में विवाह को एक पवित्र जन्म-जन्मन्तर का सम्बन्ध स्वीकार किए जाने के कारण हम देश के नागरिकों का पारिवारिक जीवन अधिक दृढ़ता से गठित है और इसीलिए विवाह-विच्छेद को वांछनीय नहीं माना जाता। किन्तु इसके साथ ही साथ यह भी सत्य है कि भारत में विवाह का प्रथम दो घातकों का ऐसा मिलन है जो उन्हें मोक्ष की ओर ले जाता है।

भारतीय दृष्टिकोण के अनुसार सामान्य जीवन में ही कर्मण मानवीय प्रेम पर आधारित है, यद्यपि वह जीवात्मा और बाह्य अंग और अंगभान शिव और मक्ति राम और सीता रामा और कृष्ण तथा लक्ष्मी और नारायण के एकत्व का प्रतीक है। व्यावहारिक दृष्टि से भी पति-पत्नी के प्रेम को एक विशेष प्रकार का प्रेम माना गया है जिस सम्बन्ध रति कहा जाता है। सामान्य रति की व्याख्या करना इसमिले आवश्यक है कि इसके ज्ञान और इसके अनुसरण से पारिवारिक जीवन को दृढ़ता प्राप्त होती है और विवाह-विच्छेद की समस्या का स्वतः ही समाधान हो जाता है।

प्रेम निस्सन्देह एक मानसिक पात्र है, जो मनुष्य के व्यवहार का एक अभिन्न और विशेष पक्ष है। यदि प्रेम को एक तरल मान लिया जाए और मन को उस तरल में पूर्ण पात्र मान लिया जाए, तो उस पात्र में उत्पन्न तरल को तरंग प्रेम के विभिन्न प्रकारों को अभिव्यक्त करेगा। जब वह तरंग नीच से ऊपर की ओर प्रवाहित होती है तो हम प्रकार का प्रेम भेदा कहलाता है। उदाहरणस्वरूप जब एक शिशु अपने पिता से माता से प्रेम करता है जबकि शिष्य गुरु से प्रेम करता है तो वह प्रेम भेदा कहलाता है। जब प्रेम-स्त्री तरल में उत्पन्न तरल ऊपर से नीचे की ओर प्रवाहित होती है यद्यपि यह बड़ा व्यक्ति छोटे के प्रति प्रेम करता है तो वह प्रेम आसत्य कहलाता है। पिता से माता से पुत्र के प्रति प्रेम यद्यपि गुरु का शिष्य के प्रति प्रेम आसत्य का उदाहरण है। जब मन स्त्री पात्र में तरंगों का प्रवाह समतल होता है तो उससे उत्पन्न प्रेम स्नेह कहलाता है। प्रधान स्तरात्म व्यक्तियों का परस्पर प्रेम जैसा एक मित्र का दूसरे मित्र के प्रति प्रेम स्नेह का उदाहरण है। सामान्य रति का रूप में कर्मण भेदा से कर्मण आसत्य और न ही केवल स्नेह कह सकते हैं क्योंकि भारतीय मनोविज्ञान के अनुसार तथा वैदिक लिपि के अनुसार सामान्य रति इन तीनों का सम्मिश्रण है। पति-पत्नी के प्रेम में भेदा आसत्य

धीर स्नेह दोनों का समान रूप से उपस्थित होना और उचित समय पर प्रवाहित होना नितांत आवश्यक है। पति के प्रति पत्नी की यथा धीर पत्नी के प्रति पति की यथा तो एक आधार परिवार के लिए सर्वत्र अनिवार्य मानी जाती है। जब पति-पत्नी दोनों में से एक व्यक्ति दुर्भाग्यवश रोमग्रस्त हो जाए, तो दूसरे के द्वारा उसकी परिभाला वास्तव्य पर आधारित होती है। इसी प्रकार पति-पत्नी में स्नेह अर्थात् समानता पर आधारित प्रेम का होना भी सदा आवश्यक स्वीकार किया जाता है।

पति-पत्नी में जब तक साम्य रति उपस्थित रहती है अर्थात् जब तक यथा वास्तव्य धीर स्नेह का समान प्रभाव रहता है वे एक-दूसरे में साम्य अधिकारों और कर्तव्यों को घादर धीर सम्मान देते हैं और उनमें परस्पर-कमल उत्पन्न नहीं होता। वर्तमान युग में पति-पत्नी के प्रेम के सम्बन्ध में नितांत भ्रान्त चारणाएँ प्रचलित हैं। जो लोग पत्नी से केवल यथा की भासा रखते हैं वे उनके साम्य अधिकारों का दमन करते हैं और सम्भवतया स्त्री को पुरुष की अवस्था नीच मानते हैं। ऐसे व्यक्ति पुरुष को घाब दयकता से अधिक महत्त्व देते हैं और स्त्री को सम्पत्ति-भाव समझते हैं। ऐसा दृष्टिकोण निस्सन्देह सदा अनेतिक धीर अवाञ्छनीय है। कुछ तथाकथित प्रगतिशील विचारक स्त्री और पुरुषों की समानता पर आधारकता से अधिक बल देते हुए साम्य रति को केवल स्नेह स्वीकार करने की मूल करते हैं और इसलिए अनुमति के आधार पर अथवा उदारता को प्रयत्नाकर, विवाह विच्छेद को एक अनिवार्य आपत्ति घोषित करते हैं। वास्तव में साम्य रति इतनी व्यापक है कि उसमें सहयोग साहचर्य सहानुभूति तथा स्वार्थत्याग की भावनाएँ उपस्थित रहती हैं। अतः साम्य रति के ज्ञान और अनुसरण से विवाह विच्छेद का समस्या का महत्त्व नहीं रहता। यही कारण है कि विवाहित स्त्री के लिए भारतीय समझाएँ में केवल नितांत अनिवार्य परिस्थितियों में पुनर्विवाह की व्यवस्था अवश्य की गई है किन्तु विवाह-विच्छेद को कोई स्थान नहीं दिया गया।

## सप्तहर्षा अध्याय नैतिक प्रगति (Moral Progress)

### नैतिक प्रगति में विश्वास

निम्न अध्यायों में हमने नैतिकता-सम्बन्धी विभिन्न विद्वान्तों और समस्याओं का विवेचन किया है। इस विवेचन में हमारा दृष्टिकोण केवल व्यावहारिक ही नहीं अपितु सामाजिकतात्मक भी रहा है। इस विवेचन से यह स्पष्ट होता है कि नैतिकता का विषय केवल सैद्धांतिक नहीं है किन्तु हमारे ठोस जीवन में सम्बन्ध रखने के कारण व्यावहारिक है। नैतिकता केवल पुस्तकों में उपलब्ध नहीं होती अपितु वह मनुष्य के जीवन में प्रतिमान और विकासशील रहती है। प्रसिद्ध भाषा के विख्यात कवि ब्रदशर्व ने कहा है, "हरे भरे मन में प्राप्त प्रेरणा तुम्हें मनुष्य के प्रति तथा धर्म-प्रभु और नैतिकता के प्रति सभी विद्वानों की अपेक्षा अधिक ज्ञान दे सकती है। विज्ञान तथा कला का अध्ययन बहुत हो चुका इनके कारे पूरने की बन्ध कर दो भाग बड़ों और अपने साथ वह हुँस रहा जो निरीक्षण करता है और यदुम करता है।"

इसका अन्तिमार्थ यह है कि जीवन का ठोस अनुभव ही यथासं ज्ञान और नैतिकता प्राप्त करने का एकमात्र साधन है क्योंकि नैतिकता वास्तव में जड़ वस्तु नहीं है घनिष्ठ ज्ञान, क्षयात्मक, प्रगतिशील तथा मूढनाशक प्रक्रिया है। यदि नैतिकता वास्तविक है, और मानवीय जीवन का आधार तथा उत्तमोत्तम प्रेरणा है तो हम यह मानना पड़ेगा कि वह किसी उद्देश्य को भ्रष्ट युगों में नैतिक प्रगति करता चली पाई है। हमारी नैतिकता की व्याख्या हमें यह स्वीकार करने पर बाध्य करती है कि नैतिकता का मूल

1 One impulse from the vernal wood  
May teach you more of man  
Of moral evil and good  
Than all the sages can.  
Enough of science and of art;  
Close up these barren leaves;  
Come forth and bring with you a heart,  
That watches and receives."

तत्त्व एक ऐसी प्रगति है जो ग्यून स्तर से उच्च स्तर की ओर, कम घुम से अधिक घुम की ओर प्रसरण हुई है और हो रही है।

परिह्र हम नैतिकता को प्रत्यक्षतमक धारणा की ऐतिहासिक पुष्टभूमि पर दृष्टि डाल तो हम युनानी समय से ही इस धारणा के बीज उपलब्ध होते। धरस्तु ने व्यक्ति के नैतिक जीवन को एक प्रगति एवं विकास स्वीकार किया है। मध्यकालीन वर्तन में धार्मिक सिद्धान्तों पर ईसाई धर्म की निवारणा का बहुत प्रभाव था। ईसाई दृष्टिकोण के अनुसार व्यक्ति तथा समाज दोनों को प्रत्यक्षतमक माना जाता था और नैतिक जीवन को एक धनन्त प्रगति स्वीकार किया जाता था। किन्तु ईसाई दृष्टिकोण में मानव के पतन की धारणा तथा मनुष्य में उपस्थित मौलिक पाप की धारणा प्रगति को इस प्रकार विकास की स्वीकार नहीं करती जिस प्रकार कि प्राधुनिक दर्शन करता है। परत हम यह नहीं कह सकते कि ईसाई दृष्टिकोण नैतिक प्रगति की धारणा का एकमात्र स्रोत है। प्राधुनिक युग में और विशेषकर पिछली दो सताब्दियों में विकासवादक सिद्धान्तों ने जो प्रभाव धार्मिक धारणाओं पर डाला है, उसके समस्तक्य प्रगति के नियमों को सर्वत्र स्वीकार किया गया है। विकासवादक सिद्धान्त को सर्वप्रथम प्रतिपादित करने का श्रेय डार्विन को है जिसने कि इस सिद्धान्त को जीवन की प्रगति पर लागू किया पर। उसके अनुसार, जीवन एक ऐसा सपर्य है जिसमें कि प्राणी-मान की पूर्णता के लिए क्रमिक प्रगति हो रही है। इसी सिद्धान्त को स्वीकार करते हुए हर्बर्ट स्पेन्सर में जीवन के प्रत्यक्ष धर्म का और विशेषकर मनुष्य के नैतिक स्वभाव का प्रगति के नियम के अन्तर्गत माना है।

उपर्युक्त विवेचन से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि नैतिकता की प्रगतिवादी धारणा पूर्णतया वर्तमान धारणा है। यह धारणा इस विचार का विरोध करती है कि स्वयंयुक्त धर्मीय में वा और हमारे पूर्वजों की प्रजा प्राधुनिक समय की मूर्च्छाओं तथा विषय भोग धार्मिक से मुक्त थी। जो लोग प्राचीन प्रजा को पूर्ण और पवित्र मानते हैं उनके दृष्टिकोण के अनुसार वर्तमान युग धर्मवाद धर्मेतिक्ता और पाप का युग है और विकास के धिरीय मानवीय जीवन में हास हो रहा है। किन्तु यह निराशावादी दृष्टिकोण वास्तविक सत्य नहीं है। यह वात तो स्वीकार की जा सकती है कि जीवन के धार्मिक धर्म पर धारणकता में अधिक कम देने के कारण वर्तमान युग में मनुष्य सम्भवतया पहले कि प्रयोगा अधिक स्वार्थी और कपटो हो गए हैं। किन्तु इसके बाव ही मात्र विज्ञान की प्रगति के कारण और विज्ञान प्रगति के रहस्यों की धनादृति के कारण हमारा दृष्टिकोण मात्र जितना व्यापक हो चुका है, जितना धर्मीय के किसी युग में नहीं था। हमारे धर्म एवं नैतिक ध्येयार्थ मात्रक युग में अधिक व्यापक और धार्मिक धर्मात्मक नियमा पर आधारित हैं। यह तो हमें स्वीकार करना पड़गा कि हमारे ज्ञान के क्षेत्र में प्रगति हुई है और सम्भता का विकास हुआ है।

हम यह नहीं कह सकते कि 'य विकास में हमने सर्वत्र धर्म की धार प्रगति की है। मनुष्य निरन्तर ज्ञान की दृष्टि से सग्न प्राधिर्षा की प्रगति धन है। किन्तु मनुष्य





है। किन्तु कुछ घाटीरिक्त भी हो सकता है और मानसिक भी। मान लीजिए कि एक देश के बासी निर्धनता के कारण अच्छा भोजन प्राप्त नहीं कर सकते और इस प्रकार घाटीरिक्त बुद्धि से मुन्नी नहीं है। एक अन्य देश के रहनेवासे घाटीरिक्त बुद्धि से समुद्र है पूनीपति है और उन्हें उत्तम से उत्तम भोजन और विषय भोग धार्मिक की सुविधाएं प्राप्त हैं। किन्तु वे आर्थिक ह्रास में प्रवृत्त होने के कारण एक क्षण के लिए भी समुद्र नहीं हैं और उन्हें मानसिक शांति प्राप्त नहीं है। इन दोनों देशों में से हम किस देश के बासियों का मुन्नी कह सकते हैं। यह सत्य है कि वास्तविक सुख अन्तरात्मक मुन्नी होता है किन्तु जब तक समुद्र घाटीरिक्त बुद्धि और मानसिक सुष्टि दोनों को प्राप्त न कर स तब तक उसे वास्तविक रूप में मुन्नी नहीं कहा जा सकता। हम यह नहीं भूल जाना चाहिए कि वास्तविक सुख आत्मानुभूति में एवं पूर्णता में उपमन्य है। इसी प्रकार बरिबनिर्माण एवं सद्गुणों का विकास भी सापेक्ष हान के कारण धार्मिक सामाजिक और राजनीतिक परिस्थितियों पर निर्भर रहता है। किन्तु सभी सद्गुणों का सामान्य मध्यम नहीं है कि वे व्यक्ति को आत्मानुभूति एवं पूर्णत्व प्राप्त करने में सहायक होते हैं। हमने यह देखा है कि आत्मानुभूति वास्तव में मूर्खों के रूप में और उनके अनुसरण में उपमन्य होती है। अब हम नैतिक प्रगति को केवल जीवन के मूर्खों एवं सद्ब्यवहार के नियमों द्वारा ही मान सकते हैं।

### नैतिक प्रगति की त्रिविध प्रस्था

जीवन का नैतिक क्षेत्र तीन तत्त्वों का समन्वय माना जा सकता है जो निम्न निश्चित हैं

- (१) आदर्शरिक्त तत्त्व (Ideal aspect)
- (२) सामाजिक व्यवस्थारिक्त तत्त्व (Social aspect)
- (३) व्यक्तिगत व्यवहार एवं अभ्यास का तत्त्व (Habitual aspect)

आदर्शरिक्त तत्त्व का अर्थ सद्ब्यवहार के वे सभी नियम हैं जिनके हमारे जीवन के लिए आदेश माने जाते हैं और जिनका अनुसरण करना नैतिक बुद्धि में प्रत्यक्ष व्यक्ति के लिए उचित माना जाता है।

सामाजिक व्यवस्थारिक्त तत्त्व में निश्चित सामाजिक मर्यादाएँ हैं जिनका कि प्रत्येक व्यक्ति सचेत होता है और जिनमें वह आत्मानुभूति प्राप्त करता है। हमने इन सामाजिक संस्थाओं का व्याख्या पहले ही की है। व्यक्तिगत व्यवहार एवं अभ्यास का तत्त्व नैतिक क्षेत्र का यह तत्त्व है, जिसमें कि व्यक्ति अन्तर्गत एक आत्म व्यवहार का अनुसरण करता है और ऐसे आदर्श व्यवहार पर आधारित कर्मों का अनुसरण अपनी भावना पर करता है। किसी भी देश में हर काल में वे तीनों त्रिविध घन मर्यादा रूप में विस्तृत नहीं होते। समय और परिस्थितियों के अनुसार कोई एक घटक या तत्त्व अन्य तत्त्वों का अभाव अधिक या कम विकसित रूप में उचित हो सकता है। किसी भी देश में

वास्तवों का धारण सर्वत्र उनकी नैतिक संस्थाओं और नैतिक धारणों के समान नहीं होता और न उनकी धारणें सर्वत्र सामाजिक संस्थाओं से मेल खाती हैं। नैतिक तत्त्वों का यह परस्पर विरोध यह प्रमाणित करता है कि नैतिक क्षेत्र में पूर्णता नहीं है। यह पूर्णता का अभाव एवं नैतिक तत्त्वों का विरोधाभास नैतिक प्रगति का प्ररक है।

जब कभी हमारे नैतिक जीवन की विपमताएँ किसी सुधारक के द्वारा हमारे सामने उपस्थित की जाती हैं उस समय नैतिक प्रगति की सम्भावना होती है। ऐसा सुधारक हमारे नैतिक विरोधाभास की धार संकेत करता है और हमें यह बतलाता है कि हम कुछ बिनाप परिस्थितियों में अपनी धारों के आधार पर एक प्रकार का कम करते हैं और कुछ बिभिन्न परिस्थितियों में बिना किसी कारण के विभिन्न प्रकार का व्यवहार करते हैं जबकि हमारा व्यवहार बाना परिस्थितियाँ समान होना चाहिए था। उदाहरण स्वरूप प्रायः अनुपम कभी तो अपने विधुओं से निर्दयता का व्यवहार करते हैं और कभी उन्हें भावपूर्णता से अधिक सादर-स्नान करते हैं। इसी प्रकार, विमर्शपूर्ण पश्चिमीय देशों में जहाँ कि माता-पिता को सर्वथा उचित माना जाता है, पशुओं को दुःखित देखकर व्यक्ति उतनी दया का अनुभव नहीं करता जितना कि वे मनुष्यों का दुःखी देखकर अनुभव करते हैं। इस अवस्था में यह प्रश्न खड़ा होता है कि जब साधारणतया मनुष्य तथा पशुओं के दुःख में कोई भेद प्रतीत नहीं होता, तो हम क्यों बिना किसी कारण पशुओं के दुःख को तो सहन करते हैं जबकि मानवीय दुःख को धनहूय मानते हैं। इस प्रकार की नैतिक सम्बन्ध-सम्बन्धी विपमताएँ नैतिक प्रगति को प्रेरित करती हैं।

नैतिक प्रगति को सामाजिक संस्थाओं में उपस्थित विपमताओं के कारण भी प्रेरणा प्राप्त होती है। इसलिए नैतिक सुधारक सामाजिक संस्थाओं की उन विपमताओं का विरोध करता है जोकि उन संस्थाओं के आधारभूत सिद्धान्तों के विपरीत होती हैं। ऐसी विपमताएँ हम किसी भी देश के धर्म में अथवा परिवार-सम्बन्धी व्यवस्था में अथवा सामाजिक व्यवस्था में उपलब्ध हो सकती हैं। उदाहरणस्वरूप ईबर्नट की धारण प्रबाली प्रजातन्त्रीय है किन्तु उसमें राजा का भी स्थान है। इसी प्रकार धर्मिक प्रवर्तिमान देशों में स्वियों को न सामाजिक तथा राजनीतिक नृबिधाएँ प्राप्त नहीं होतीं जोकि पुरुषों का होती हैं। अमेरीका में प्रवर्तिमान देश में अन्त्येनवासी 'रोटरी क्लब' नाम की अन्तर्राष्ट्रीय संस्था में स्त्रियों का महत्त्व माना जा रहा है। हमारे नैतिक धारणों में भी कभी-कभी विरोधाभास उपस्थित होता है और यह नैतिक प्रगति को प्रेरित करता है। अनेक बार हम जिस धारण को जीवन का उच्चतम धारण मानते हैं वह केवल सीमित धर्म में ही लागू किया जाता है। प्राचीन काल में बीरता का धर्म केवल युद्ध में निर्भर हुआ करता था माना जाता था और संयम का धर्म केवल लाने पीने पर नियन्त्रण रखना था। ऐसी अवस्था में यह प्रश्न उठता है कि क्या विधान की धर्म ? महत्त्व की और पवित्रता की धारों की अवस्था में धार्मिकधर्म की धारें बढ़ी हैं कि हम जिस धारण को प्रत्यक्ष अनुभव



प्राप्त मानते हैं उन जीवन के सभी क्षेत्रों में लागू नहीं करते। यदि हमारे बोलना और छल करना अनैतिक है, तो व्यापार में इन दोनों प्रवृत्तियों का क्यों सहन किया जाता है? जब किसी समाज में प्रादुर्भाव के पालन करने में यह प्रकार का विरोधाभास उत्पन्न हो जाता है, उस समय नैतिक प्रवृत्ति को प्रेरणा प्राप्त होती है।

यदि हम पश्चिमीय ज्ञान के इतिहास पर दृष्टि डालें तो हम यह कह सकते हैं कि नैतिकता के उपरान्त तीनों धर्मों में प्रचलित प्रवृत्ति हुई है। प्राचीन तथा मध्यकालीन यूरोप में व्यक्तिगत नैतिक प्रादुर्भाव में विरोधाभास प्रचलित था और कुछ नैतिक प्रादुर्भावों में इस समय भी विरोधाभास है। किन्तु ज्ञान के प्रसार के कारण तथा पूर्वीय संस्कृति के सम्पर्क के कारण पश्चिम में एक नई जड़ना उत्पन्न हो गई है और जनसाधारण नैतिक जीवन के इस विरोधाभास को दूर करने की चपटा कर रहा है। समय था कि जब पश्चिमीय धर्मों में कोई व्यक्ति यह स्वप्न में भी अनुमान नहीं कर सकता था कि धाकाहार तथा समुद्रों पर दया करना नैतिक जीवन के लिए आवश्यक है। किन्तु वर्तमान यूरोप और अमेरिका में धनक व्यक्ति धाकाहारी है और धनक ऐसी संस्था है जिसका उद्देश्य पशुओं के साथ निरवस्था के व्यवहार की रोकथाम करना है। मनोवैज्ञानिक धर्म में धनुस्मान के कारण धिनु को एक प्रेरक व्यक्ति में भी अधिक सम्मान देना आवश्यक माना जाता है। पश्चिमीय धर्मों में माता-पिता तथा शिक्षकों का धिनुओं के प्रति व्यवहार परिवर्तित हो गया है। आज धिनु को भय में धानक के बातावरण में शिक्षा देना धनक प्रवृत्ति तथा प्रवृत्ति माना जाता है। इस उदाहरणों से यह स्पष्ट है कि व्यक्तिगत नैतिक प्रादुर्भावों की दृष्टि से मानव समाज में नैतिक प्रवृत्ति हुई है।

जहाँ तक सामाजिक संस्थाओं के क्षेत्र में प्रवृत्ति का सम्बन्ध है, हम यह कह सकते हैं कि वर्तमान युग में अतीत की अपेक्षा निम्नलिखित एक प्रवृत्ति हुई है। परिवार के क्षेत्र में हम यह कह सकते हैं कि वर्तमान समय के विवाह-सम्बन्धी नियम अधिक छदार हैं और पुरुष तथा स्त्री को समान अधिकार देते हैं। यह वा सम्बन्ध है कि प्राचीन काल में प्रचलित व्यवस्था में मनुष्य कामव्यवस्थात्मक जीवन में अधिक नीचे मुगद भारना का अनुभव करता हुआ क्योंकि उस समय विवाहित जीवन के नियम उपस्थित नहीं थे और प्रादुर्भाव उपस्थित हैं। किन्तु जहाँ तक सामान्यतः का सम्बन्ध है, वर्तमान समय के विवाहित जीवन में व्यक्ति कामव्यवस्थात्मक जीवन का उत्कृष्ट पाठ्य की प्राप्ति का सामन बना सकता है। पारिवारिक जीवन की इस नैतिक प्रवृत्ति का उद्भव करने हुए धनक से सिता है "यदि हम सामान्यतः का नैतिक मूल्य की धारणा स्वीकार कर में और उसमें निहित धर्म को भी स्वीकार कर में तो हमें यह मानना पड़ना कि प्रादुर्भावों तथा नियमों पर आधारित स्थायी एकपत्नीविवाह-मुक्त परिवार को नुकसान निम्नलिखित प्रवृत्ति है।" वर्तमान विवाह के नियमों पर आधारित परिवार को अतीतनीय संस्था

\*) "But if we grant the conception of moral value as self realization, with all that it implies the achievement of the permanent monogamous

मानने का एक कारण यह भी है कि प्राधुनिक विवाह-पद्धति में स्त्री तथा पुरुष को एक सदा माना जाता है। इस प्रकार इसमें व्यक्ति को कदापि सामन न मानकर स्वतन्त्र स्वीकार किए जाने का यह उच्च आदर्श उत्पन्न है जो आत्मानुभूति के लिए निराला आवश्यक है। वर्तमान युग में व्यक्ति की सामाजिक आवश्यकताएं अधिक विकसित और सुसंस्कृत हो गई हैं जिसके फलस्वरूप उनका बुद्धि द्वारा निर्वहन किया जा रहा है। इस बौद्धिक नियंत्रण के कारण सामाजिक संस्थाओं का आधार अधिक आध्यात्मिक और आदर्शात्मक हो गया है।

वर्तमान युग में उद्योग की उन्नति के कारण विद्यालय नगरों का निर्माण हुआ है और इन नगरों में सामुदायिक जीवन छोटे-छोटे ग्रामों के सामुदायिक जीवन की अपेक्षा अधिक विज्ञान और व्यापक है। प्राचीन तथा मध्यकालीन सामुदायिक जीवन की समस्वाएं विभिन्न थीं और उस समय विभिन्न समुदायों की स्थापना सीमित दान पर आधारित थी। वर्तमान नगरों में जो सामाजिक संस्थाएं स्थापित होती हैं, वे जाति धर्म, व्यवसाय आदि की मरुचित सीमाओं से ऊपर उठी हुई होती हैं। इन संस्थाओं का उद्देश्य प्रत्येक व्यक्ति का किसी सम्प्रदाय धर्म तथा व्यवसाय के भेद के बिना उत्थान करना है। इस दृष्टि से हम यह कह सकते हैं कि मनुष्य के सामुदायिक जीवन में विशेष प्रगति हुई है। प्रजातन्त्र के विकास से न ही केवल राष्ट्रीय जीवन का उत्थान हुआ है, बल्कि मानव के नागरिकों में अन्तराष्ट्रीय संस्थाओं की प्रगति के कारण यह भावना उत्पन्न हो गई है कि मानव के राष्ट्रीय भेद अनावश्यक हैं और विश्व एक ही मानवीय परिवार है। मानवता तथा मानववाद की ये भावनाएं आज से एक ही रूप पूर्व भी विश्व में उपस्थित नहीं थीं। बाह्य अन्तराष्ट्रीय संस्थाओं के विकास का कारण युद्ध हो रहा है। किन्तु यह एक ध्रुव सत्य है कि संयुक्तराष्ट्र संस्था तथा उसकी अनेक अन्य शाखाएं विश्वव्यापि स्थापित करने और मानवीय जीवन को सुखी और समृद्धिदायी बनाने का उत्तम प्रयास कर रहा है। आज विश्व के प्रत्येक उन्नत राजनीतिज्ञ की यही दृष्टि है कि "जियो और जीने दो" के सिद्धान्त का अनुसरण किया जाए और राजनीतिक विषमताओं विभिन्न शासन-प्रणालियों तथा विभिन्न भाषिक सिद्धान्तों की उपस्थिति में भी यह-व्यस्तित्व द्वारा विश्वव्यापि को स्थायी रूप दिया जाए। अन्तराष्ट्रीय क्षेत्र में यह नवीन यतना निरन्तर यह प्रमाणित करती है कि वर्तमान समय में सामाजिक संस्थाओं में एक अद्वितीय नैतिक प्रगति हुई है।

इसी प्रकार जहाँ तक सहाचारी मनुष्य के जीवन का सम्बन्ध है, हम यह कह सकते हैं कि प्रतीत की अपेक्षा वर्तमान में नैतिक आदर्श में भी प्रगति हुई है। यद्यपि सर्वगुणों की धारणा पूरानी विचारकों के समय से ही प्रचलित है, तथापि सर्वगुणों के धारणन में तथा उनका नैतिक महत्त्व की अंतर्दृष्टि में वर्तमान समय में प्रगति अवश्य

(family with its norms and laws must be looked upon as progress.)

—Fundamentals of Ethics by W. M. Urban Page 430.

हुँ है। पादशुद्धी सामानिकाने विनियमकरी ० एक धीन न पनमान तथा मूनानी समय की सद्गुण-सम्पत्ती पारभाषों की तुलना करत हुए यह प्रमाणित किया है कि साहस तथा नयम क दो आधारभूत सद्गुणोंकी वर्तमान पारभा मूनानी धारणा म अर्थ है। उन सद्गुणों की वर्तमान पारभा क अनुसार इनक व्यापहारिक प्रमान का धन मूनानी समय के क्षण की अपेक्षा अधिक विस्तृत है। और त्रिम नियम पर ये दोनों सद्गुण आधारित हैं उसकी पारभा भी अधिक गम्भीर बनाई गई है। समय के विषय म हमने पहले ही यह बताया है कि मूनानी समय में इस सद्गुण की नीमा कबल पान-नीन क क्षणक सम्बन्धित थी। वर्तमान समय में इसी सद्गुण को जीवन क धर्म पगों पर भी लागू किया जाता है। उदाहरणस्वरूप राजनीति क क्षेत्र में यदि राजनीतिज्ञ विरल की सम्मार्था पर बार बिबार करते हुए अपनी बातों और बिपारा पर संयम न रख तो यह निश्चय है कि विरल की पान्ति धर्मों में ही मंग हु। जाए। पाने-नीन तथा काम कुर्यात्मक जीवन क सम्बन्ध म भी त्रिम नियम के आधार पर समय के सद्गुण को मूनानी समय म लागू किया जाता था यह नियम वर्तमान समय में अधिक गहन पर्थों म लिया जाता है।

श्रीम का कहना है कि वर्तमान समय म त्रिम बिपरा का नैतिक दृष्टि म समय का अनुसरण करते हुए, त्याग किया जाता है। उनकी पक्षता तथा उनका प्रसार मूनानी समय के त्यागने योग्य विषयों म अधिक है। इसलिए वर्तमान समय में समय का अनुसरण करनेवाले व्यक्ति को जो त्याग करना पड़ता है वह मूनानी समय के त्याग की अपेक्षा अधिक है। हमने सामाजिक संस्थाओं की व्याख्या करने समय यह बताया है कि वर्तमान नागरिक नही केवल परिवार का न ही केवल व्यवसाय-सम्पत्ती समुदाय का न ही केवल राज्य का अपितु अन्तर्राष्ट्रीय संस्थाओं का सदस्य है। मूनानी समय में व्यक्ति अधिक न अधिक नागरिक राज्य का सदस्य था। इन विभिन्न परिस्थितियों म स्पष्ट होता है कि वर्तमान नागरिक के सद्गुणों का व्यवहार में लागू करने का धन प्रयत्न विस्तृत है। इन सद्गुणों का अनुसरण करने का उद्देश्य केवल व्यक्ति तथा किता विमग समाज की प्रारमानुभूति नहीं है अपितु बि-रक्षणी मानवता की अनुभूति है। प्रारमानुभूति का अर्थ व्यक्तिगत हितों म लेकर राष्ट्रीय हितों तक क क्षेत्र म ऊपर उठ जाना और अपने व्यक्तिगत को बिदरक्षणी मानव मयात्र क धीतर में समाधिष्ट करना है। इस बिचन में यह स्पष्ट है कि प्रारमें की दृष्टि में भी बि-र के इतिहास में नैतिक प्रगति धारण हुई है।

### नैतिक प्रगति एक सम्भावना

नैतिक प्रगति का प्रमाण देते हुए हमने ऐतिहासिक बिमर्षण किया है और वर्तमान नैतिक जीवन की प्राचीन नैतिक जीवन म तुलना भी का है। पछि इन बिचन म यह स्पष्ट होता है कि नैतिक प्रगति एक धर्म है तथापि कुछ बिचारक बिपरापारी पारभा प्रस्तुत करत हैं और कहत हैं कि नैतिक प्रगति का प्रमाण का आधार न प्रमाणित

करना पड़ता है। यदि कुछ की प्राप्ति और चरित्र-निर्माण को नैतिक प्रगति का आधार मान लिया जाए, तो भी यह निश्चित नहीं है कि वर्तमान समय के मनुष्य प्राचीन समय के असम्य मनुष्यों की अपेक्षा अधिक सुखी है। सम्भवतः प्राचीन समय में जंगलों में तिकार की छांव में प्रकृत प्राकृतिक दुष्टों का घानम्य होता हुआ असम्य मनुष्य बत मान समय के कार्यालय की चारबीबारी में कुर्सी पर बैठ हुए, कर्मचारी की अपेक्षा अधिक सुखी जीवन व्यतीत करता था। इसी प्रकार इतिहास का अध्ययन यह भी बताता है कि विभिन्न देशों के स्वर्णयुग में व्यक्तिगत नैतिकता उत्कृष्टतम स्तर पर थी। उदाहरणस्वरूप भारत में गुप्तवंश के राज्य के समय चोरी का अपराध नहीं था। जब हम ऐसे समय की नैतिकता की वर्तमान धर्मेतिकता से तुलना करते हैं तो हमें यह मानना पड़ता है कि नैतिक प्रगति बत प्रतिबत तथ्य नहीं है।

ऐतिहासिक साक्षी को कुछ नैतिक बाधकों ने इन्हीं कारणों से नैतिक प्रगति को तथ्य प्रमाणित करने के लिए पर्याप्त नहीं माना है। इसके विपरीत इसे केवल सम्मानना ही स्वीकार किया है। वास्तव में नैतिक प्रगति का निर्णय अध्ययन तथ्य भी है और सम्मानना भी। हर्बर्ट स्पेंसर ने तो प्रगति के नियम को प्रतिपादित करत हुए, उसे न ही केवल घटीत की घटनाओं के प्रति निहित नियम माना है, अपितु यह भी स्वीकार किया है कि यह नियम मनुष्य के सम्पूर्ण भावी जीवन तथा सामाजिक और ऐतिहासिक प्रक्रिया का आधारभूत है। इस दृष्टि से प्रगति का नियम विकास के नियम की भांति सास्वत नियम है। घामोचकों ने स्पेंसर की इस चारणा का विरोध किया है और कहा है कि ऐतिहासिक साक्षी न तो नैतिक प्रगति को घटीत की दृष्टि से एक तथ्य प्रमाणित करने में समर्थ है और न हम किसी भी बिधि में प्रगति को भविष्य में प्रमाणित कर सकते हैं। कोई भी व्यक्ति निश्चयपूर्वक यह नहीं कह सकता कि मानव समाज भविष्य में नैतिक दृष्टि से प्रगति करेगा अथवा स्वार्थवश सर्वनाश को प्राप्त होगा। न ही केवल मानवीय व्यवहार के विषय में यह बात सत्य है, अपितु भौतिक जगत् में भी भविष्य के प्रति किसी प्रकार का निश्चित अनुमान लगाया धर्मज्ञानिक और धर्षगत माना जाता है। कोई भी व्यक्ति यह नहीं कह सकता कि सूर्य कब उग्य होगा कि नहीं।

इस प्रकार का निराशावाद निस्संशय एक मानसिक रोग ही समझा जाना चाहिए। नैतिक प्रगति केवल सम्भावना नहीं है। यदि तथ्य का अर्थ घटीत में प्रगति की प्रवृत्तियाँ हैं तो इसमें कोई संशेह नहीं कि ऐतिहासिक साक्षी नैतिक प्रगति को प्रमाणित करने में समर्थ है। यदि इसका अर्थ यह है कि तथ्य भविष्य के प्रति वधार्थ प्रमाणित हो तो नैतिक प्रगति को एक सम्भावना भी स्वीकार किया जाना चाहिए। यद्यपि निश्चित रूप से यह नहीं कहा जा सकता कि कल सूर्य उग्य होगा कि नहीं तथापि घटीत के अनुभव के आधार पर विज्ञान यह अनुमान लगाता है कि बिस्व का अन्त एकही दिन में नहीं होगा। इस प्रकार की अनिश्चितता के आधार पर हम सधवधार का तिकार नहीं होना चाहिए। हम बिस्वास और श्क संकल्प के साथ नैतिक प्रगति की सम्भावना को तथ्य बनाने के

लिए निरन्तर प्रयत्न करना चाहिए। इतिहास इस बात का साक्षी है कि धर्मात्मा के कुछ सहस्र वर्षों में मनुष्य ने नैतिक प्रगति की है। विश्व का इतिहास समय की दृष्टि से इतना विपुल और उसका घटितरूप की सम्भावना अविव्य की दृष्टि से इतनी विपुल है कि मानवीय इतिहास के कुछ सहस्र वर्ष विकास के इतिहास में कुछ महत्त्व नहीं रखते। बीसवीं शताब्दी के अनुमान के अनुसार इस पृथ्वी पर जीव की उत्पत्ति एक करोड़ बीस लाख (१२००००००) वर्ष पूर्व हुई। इसी अनुमान के अनुसार, मनुष्य का जन्म लगभग इस मात्र (१००००००००००) वर्ष पूर्व हुआ और समस्त जीवन हम पृथ्वी पर १२०००००००००००० वर्ष तक उपस्थित रहेगा। यदि जीवन के घटितरूप के समय का १०० वर्ष के समान मान लिया जाए तो हम कह सकते हैं कि इस पृथ्वी पर जीवन की उल्लेख कुछ घंटे पूर्व हुई, मनुष्य का जन्म कुछ ही मिनट पूर्व हुआ। इस दृष्टि से मनुष्य की सम्पत्ति का विकास कबल कुछ क्षणों की बात है। हमने यह प्रमाणित होता है कि नैतिक विकास की सम्भावना जीवन के विकास के साथ-साथ घनिष्ठ विद्यमान है। इसीलिए नैतिक प्रगति के प्रति हम सचेत की दृष्टि से नहीं देखना चाहिए और अपने उत्कर्ष का पालन करते हुए इसकी सम्भावना को सत्य प्रमाणित करने की चेष्टा करनी चाहिए।

हमारे इस दृष्टिकोण को अधिक पुष्ट करने के लिए कार्ल मार्क्स के प्रगतिवादी विचार का उदाहरण देना यहाँ पर घटितरूप में हुआ। मार्क्स के अनुसार मानवीय इतिहास दो नियमों पर आधारित है। पहला नियम धार्मिक नियमवाद है। दूसरे नियम के अनुसार, समाज का एक स्थान पर इतना धार्मिक कर्मिण होता है कि पूँजीवाद तथा धर्म में संघर्ष के कारण अन्त में व्यक्तिगत संपत्ति की प्रथा समाप्त होकर, सामाजिक एवं साम्यवादी व्यवस्था स्थापित हो जाएगी। मार्क्स का यह सिद्धान्त उसकी दृष्टि से सध्यात्मक है और यह विश्वास किया जाता है कि धार्मिक इतिहास का विकास इसी मध्य के अनुसार होगा। यद्यपि मार्क्स का अनुमान यह प्रमाणित यथार्थ प्रमाणित नहीं है। रहा तथापि साम्यवादी चण्डों ने इस सध्यात्मक नियम को जीवन पर लागू करके मार्क्स की अविव्यवादी का सत्य प्रमाणित करने की चेष्टा की जा रही है और यह चेष्टा सफल हो रही है। यदि मार्क्स का सिद्धान्त प्रयत्नों के द्वारा सत्य प्रमाणित न होते हुए भी यथाय प्रमाणित किया जा सकता है, तो कदाचित् नहीं कि नैतिक धर्म में मनुष्य प्रयत्नशील होकर नैतिक प्रगति का यथाय प्रमाणित न कर सक।

नैतिक प्रगति की उत्पत्ति व्याख्या का उत्कृष्ट सिद्धान्त तथा व्यवहार मार्गों तथा जीवन के परस्पर-सम्बन्ध को प्रमाणित करता है। धार्मिक-विज्ञान गति-विज्ञान तथा एकमात्र की भाँति कबल नैतिक ही नहीं है, यद्यपि यह मूलतया धार्मिक है। नैतिक व्यवहार नैतिक सिद्धान्त का आधार है, जबकि नैतिक-विज्ञानों में विज्ञान को धार्मिक समस्याओं के अनुमान का आधार बनाया जाता है। धार्मिक-विज्ञान की यह विशेषता है कि सामान्य एक धार्मिक नम्रता उत्पन्न करता है। यदि धार्मिक विज्ञान कबल नैतिक धर्म्य नहीं है तो यह प्रमाणित होता है कि व्यक्तिगत नैतिक

प्रसारणत्व की व्यवस्था में प्रणीत धर्म-संकट की व्यवस्था में साधार-विज्ञान हमें क्या सहायता दे सकता है। दूसरे पक्षों में क्या साधार-विज्ञान नैतिक सिद्धान्तों की व्याख्या करके ही रह जाता है प्रत्येक बहु-विध परिस्थितियों में नैतिक संघर्ष का प्रत्यक्ष क्रम का उपाय भी बतलाता है। नैतिक संघर्ष की व्यवस्था ये दो नैतिक विकल्पों में से किसी एक को वांछनीय घोषित करने की क्रिया को विवेचकी' कहा जाता है।

### विवेचकी

जब या नैतिक नियम व्यवस्था कर्तव्य किसी विधेय परिस्थिति में परस्पर-संघर्ष में पाते हैं और व्यक्ति यह निर्दिष्ट नहीं कर सकता कि उन दोनों में से कौन-से नियम को अपनाए, तो इस विवेक व्यवस्था से निम्न देने व्यवस्था मागदहन के लिए जिस सिद्धांत की आवश्यकता होती है उसे विवेचकी कहते हैं। विवेचकी की उत्पत्ति परिभाषा देते हुए मैकज़ी ने लिखा है "विवेचकी का उद्देश्य नैतिक धारणाओं का प्रत्यक्ष संघर्ष बतलाने की चेष्टा करना तथा यह व्याख्या करना है कि संघर्ष के समय में इन धारणाओं में से किसको त्याग देना चाहिए।" उदाहरणस्वरूप जीवन का साक्षर करने के कर्तव्य एवं जोरों में करने के कर्तव्य में संघर्ष था सकता है और यह प्रश्न उठ सकता है कि क्या उस व्यक्ति के शक्ति प्रत्यक्ष को कुछ बना नैतिक है जो किसी निरर्थक व्यक्ति की हत्या करने पर व्यवस्था लागू होना करना पर तुला हुआ है। इस प्रकार की नैतिक समस्याओं को सुलझाना विवेचकी का नैतिक उद्देश्य है। वास्तव में विवेचकी साधार विज्ञान से विभिन्न नहीं है।

साधार-विज्ञान और विवेचकी दोनों नैतिक धारणा प्रस्तुत करते हैं। हम यह कह सकते हैं कि इन दोनों का प्रत्यक्ष इतिहास है कि विवेचकी नैतिक समस्याओं का विस्तारपूर्वक विवेचन करती है जबकि साधार विज्ञान का दृष्टिकोण अधिक सामान्य होता है। किन्तु इसका यह अभिप्राय नहीं कि विवेचकी प्रथमतः व्यक्तिगत समस्याओं से सम्बन्ध रखती है। वे समस्याएं जिनका समाधान विवेचकी करती है इस दृष्टि से व्यक्तिगत व्यवस्था विवेच नहीं होती कि उनमें और सामान्य नैतिक समस्याओं में सीमा रेखा खींची जा सके। विवेचकी इस दृष्टि से विवेच नहीं होती जैसे कि नरेन्द्र का घर एक विवेचन प्रस्तुत है। यह तो सम्भव है कि विवेचकी अधिक विवेच एवं व्यक्तिगत होती है और साधार-विज्ञान अधिक सामान्य होता है। इसका अर्थ यह है कि इन दोनों का भेद करके माना जा सकता है कि प्रथम का। नैतिक साधार-विज्ञान में नैतिक धारणा की व्याख्या के लिए संशुद्धों की शृंखला बनाता है। इस दृष्टि से साधार विज्ञान विवेचकी से विभिन्न नहीं है। साधार-विज्ञान तथा विवेचकी दोनों इस दृष्टि में सामान्य प्रणालियों में सम्मिलित हैं जिस दृष्टि से भौतिकशास्त्र तथा रसायनशास्त्र

१ "Casuistry consists in the effort to interpret the precise meaning of the commandments, and to explain which is to give way when a conflict arises" — A Manual of Ethics by J. S. Mackenzie Page 310

सामान्य विषयों में सम्मिलित होत हैं। जिस प्रकार रसायनशास्त्र का उद्देश्य इस बात की खोज करना होता है कि पाषाणीजन आते-जाते किसी भी स्थान पर हो किन छत्तों से बनता है और एसा करते समय रसायनशास्त्र पाषाणीजन के किसी विशेष प्रकार को अधिक महत्त्व नहीं देता इसी प्रकार विषयपक्षी का उद्देश्य सभी कर्मों के प्रति यह बताना है कि वे पुण्य कर्म होते हैं आते-जाते कर्म कहीं पर भी पाए जाते हैं। यही कारण है कि जी० ई० मोर में धातु-विज्ञान तथा विषयपक्षी शाना की नैतिकशास्त्र रसायनशास्त्र तथा पक्षी-विज्ञान की भाँति सामान्य माना है और उन्हीं इतिहास तथा भूगोल अब विज्ञान। से पुण्य स्वीकार किया है। कुछ धीमा तक यह सम है कि विषयपक्षी की खोज अधिक मुख्य तथा विस्तारपूर्वक होने के कारण धातु विज्ञान की अपेक्षा नैतिकशास्त्र तथा रसायनशास्त्र के अधिक समीप है। विषयपक्षी सम्बन्धित व्यापक नैतिक नियम से सम्बन्धित न होकर विषय नैतिक नियमों के सापेक्ष महत्त्व को बतलाने की चेष्टा करती है।

इस दृष्टि से विषयपक्षी धातु-विज्ञान से अधिक सम्बन्धित रहती है और नैतिक धातु की प्राप्ति में योग देती है। धातु का कार्य भी धातुयुक्त विषयपक्षी के बिना पूरा नहीं माना जा सकता। इसका कारण यह है कि धातुयुक्त नैतिक नियम सापेक्ष होने के कारण एक-दूसरे के समर्थ में होते हैं और ऐसी अवस्था में यह नियम देना आवश्यक हो जाता है कि उनमें से किस नियम को किन विषय परिस्थितियों में स्वीकार में किया जाए। यही कारण है कि विषयपक्षी को विषयों का भग्न करने के लिए नियम बनाने की विधि कहा गया है। इसका अन्तिम अर्थ यह है कि विषयपक्षी हमें वे निश्चित परिस्थितियों बतलाने की चेष्टा करती है जिनके सम्बन्धित हम विषय नैतिक धातुओं को भग्न कर सकते हैं। अब प्रश्न यह उठता है कि धातु विज्ञान कहाँ तक विषय परिस्थितियों की व्याख्या कर सकता है धातु यह कहाँ तक विषयपक्षी का नैतिक धातुयुक्त का सम बतल सकता है। डाक्टर मोर का कहना है कि विषयपक्षी नैतिक धातुयुक्त का उद्देश्य है, किन्तु उन धातुयुक्त में नहीं सम्मिलित जा सकता। किन्तु कुछ साधकों की दृष्टि में धातु विज्ञान में विषयपक्षी को स्थान देने का यह नैतिकता को कमा में परिवर्तित करना है। हम यह पहले ही प्रमाणित कर चुके हैं कि धातु-विज्ञान को किसी भी अवस्था में कमा नहीं माना जा सकता और न ही धातु-विज्ञान की कोई कमा हो सकती है। जिस प्रकार कि सौम्यशास्त्र कवियों चित्रकारों और गीतकों को यह नहीं बतल सकता कि वे किस प्रकार अपनी कमा में प्रवीण हैं उसी प्रकार धातु-विज्ञान यह नहीं बतल सकता कि विषय परिस्थितियों में प्रत्येक व्यक्ति किस प्रकार व्यवहार करे।

विषयपक्षी का अन्तिम अर्थ स्वीकार करने हुए धातुयुक्त ने सिद्धा है कि धातु जीवन के मर्यादित क्षेत्र, व्यक्तिगत नियमों को निर्धारित करना धातु-विज्ञान का काम नहीं है किन्तु प्रत्येक व्यक्ति का निजी काम है। यह तो सत्य है कि धातुयुक्त धातु परिस्थितियों के अनुसार साधन आधुनिक काम करने आधुनिक तथा मर्यादित धातु के

मिए धपन समय का बिभाजन कर सकते है तथा इसके बिषय में कुछ नियम निर्धारित कर सकते है। जीवन को इस प्रकार व्यवस्थित करना और इन नियमों का काट जैसे दार्शनिकों की भांति पुष्टता से प्राप्त करना भी आवश्यक माना जा सकता है। किन्तु इसका अभिप्राय यह नहीं कि धाधार-विज्ञान जैसा वैज्ञानिक अध्ययन यह निर्दिष्ट करने की चेष्टा करे कि ऐसे नियम किन बिषय परिस्थितियों में सिधिस किए जा सकते है।<sup>१</sup>

यह तो सत्य है कि जीवन के संचालन में प्रत्येक व्यक्ति को हर समय और हर व्यक्तिगत समस्या में मार्गदर्शन के लिए परामश देना एक असम्भव बात है। कम से कम ऐसे परामश को नियमबद्ध नहीं किया जा सकता। यदि कोई व्यक्ति ऐसे प्रश्न करे कि क्या उसे विवाह करना चाहिए, प्रसवा धकेसा रहना चाहिए? क्या उसे धर्म्यापक बनना चाहिए, प्रसवा ध्यापारी धादि धादि तो इनका उत्तर किसी विज्ञान के धाधार पर नहीं दिया जा सकता। ऐसी प्रस्र्मामें तो जो व्यक्ति प्रश्न करनेवाले व्यक्ति की परिस्थितियों को धनिष्ठता से जानता होगा वही उचित परामर्श दे सकेगा। यदि बिषयकी का धर्थ ऐसे व्यक्तिगत प्रश्नों का उत्तर बना है, तो उसे कदापि धाधार-विज्ञान का उद्घृत नहीं माना जा सकता।

इसके धतिरिक्त यदि बिषय परिस्थितियों में नैतिक नियम संग करन को एक सामान्य नियम बना दिया जाए, तो ध्याधारितक वृष्टि से बिषयकी धपने उद्घृत को पूरा नहीं कर सकेगी। यह तो सत्य है कि यदि कोई मिष किसी भयानक रोग में ग्रस्त है और यदि उसके रोग के प्रति सत्य कहन स उसकी प्रस्र्मामें और भी बिगड़ जाने की सम्भावना है तो सत्य के प्रति धावर कर जीवन के प्रति धावर से संबंध होता है और ध्राय साम ऐसी प्रस्र्मामें सत्य न बोसने को नैतिक स्वीकार करते है। धवि ऐसा रोमी सत्य को जानने की चेष्टा करे, तो उसके धधिकतर मिष सत्य का क्षिपान में प्रस्र्मा डाल भटास करने में सकाय नहीं करये। उनका ऐसा व्यवहार बिषयकी के नियम के धनुसार है। इसके बिपरीत यदि हर समय उस रोमी को बाधा दिया जाए और कदापि सत्य न बोला जाए तो वह धावि निस्सन्धेह जान जाणया कि उसे ठाा जा रहा है और इस प्रकार बिषयकी पर धाधारित सत्य को क्षिपान की ध्रिया ध्रान उद्घृत को पूरा न कर सकेगी। सत्य को क्षिपाने की क्रिया को सामान्य नियम नहीं बनाया जा सकता क्योंकि ऐसा करते समय बिषय साधधानी की धावश्यकता है और फिर यह एक प्रकार की कला है। इससे ध्रिया में बिषय परिस्थितियों में दो नैतिक धावर्षों के संचय की प्रस्र्मामें किसी एक को भन करना व्यक्तिगत सामर्ष पर निर्भर करना है। इस प्रकार नियमों को भन करने के लिए सामान्य नियम निर्धारित नहीं किए जा सकते और बिषयकी को धाधार विज्ञान की भांति एक सामान्य अध्ययन नहीं बनाया जा सकता।

धाधार-विज्ञान को जब तक नैतिक उद्घृत के सामान्य अध्ययन से सम्बन्धित माना जाणया तब तक यह संगत प्रतीत नहीं होता कि उसके विकास के लिए व्यक्तिगत और बिन्ध नैतिक समस्याओं की ध्यावश्यकता को धावश्यक समझ जाए। बिन्ध समस्याओं



का समाधान करने के लिए, हमें मूल्यों का विस्तारपूर्वक अध्ययन तथा सामाजिक जीवन के सिद्धान्त का सामान्य ज्ञान सहायक हो सकता है। केवल इसी दृष्टि से व्यापार विज्ञान विषय परिस्थितियों में हमारी सहायता कर सकता है और इसी दृष्टि से ही विद्यपकी को व्यापार-विज्ञान का उद्देश्य कहा जा सकता है। विद्यपकी पाश्चिमी रूप में नैतिक अध्ययन का उद्देश्य बन सकती है किन्तु उसे एक पूर्ण वैज्ञानिक रूप में व्यापार विज्ञान का सहन नहीं माना जा सकता। जिस प्रकार यह कहना अनुचित है कि उसके धारण का उद्देश्य सभी विज्ञानों का सम्पूर्ण व्यवस्थित अध्ययन है उसी प्रकार यह कहना भी असंगत है कि व्यापार-विज्ञान का उद्देश्य सभी व्यक्तियों के भ्रम-उच्छेद में उनकी विषय परिस्थितियों के अनुसार परामर्श देना है। यद्यपि विद्यपकी के सम्पूर्ण अध्ययन को व्यापार विज्ञान का उद्देश्य नहीं माना जा सकता तथापि उसका अध्ययन निस्संदेह यहूल्य रखता है। व्यापार-विज्ञान की समस्याओं को विद्यपकी की समस्याओं से पृथक् नहीं किया जा सकता। यही कारण है कि रीण्डामन और नैतिक विचारकों ने विद्यपकी को व्यापार-विज्ञान में महत्वपूर्ण स्थान दिया है। किन्तु इसका प्रतिपक्ष यह नहीं कि नैतिक विचारक व्यापार-विज्ञान के सामान्य सिद्धान्तों की परीक्षा करना करके लोगों की विषय परिस्थितियों का विश्लेषण करने में सफल हो जाए और उन्हीं छोटी-छोटी व्यावहारिक समस्याओं को सुलझाने का परामर्श देना रहे। व्यापार-विज्ञान का ज्ञान ऐसा काम करने में सहायता प्रदान दे सकता है किन्तु इसका प्रतिपक्ष यह नहीं कि विषय नैतिक समस्याओं का सुलझाना-यात्र व्यापार-विज्ञान का उद्देश्य मान लिया जाए। प्रायः प्रायः विषय समस्याओं का समाधान स्वयं ही कर लेते हैं। एक सामान्य बुद्धिमान व्यक्ति अपने अनुभव के द्वारा अपनी विषय नैतिक समस्याओं के सुलझाने का सामर्थ्य रखता है। यह तो सम्भव है कि इन विषय परिस्थितियों की ओर लोगों का ध्यान आकर्षित किया जा सकता है, जिनमें कि विषय अधिकारों तथा कर्तव्यों को भ्रम करना उचित होता है। किन्तु जनसाधारण प्रायः ऐसी परिस्थितियों से स्वयं ही परिचित होता है। इसलिये विद्यपकी को प्राथमिकता में अधिक महत्त्व देना कबल समय को नाश करना है।

विद्यपकी के प्रति हमारा ऊपर दिया गया विश्लेषण नैतिक प्रगति के तथ्यों पर आधारित है। प्राधुनिक युग में विज्ञान की प्रगति के कारण जनसाधारण स्तर पर और अधिक हो गया है। प्रत्येक सामान्य व्यक्ति प्रायः के युग में अपनी परिस्थितियों के अनुसार व्यवहार करने का सामर्थ्य रखता है और अपने जीवन के सफलता में विषय परामर्श की आवश्यकता कम रहती है। किन्तु अभी पर अभी नैतिक समस्याओं का अध्ययन है हम यह कहना पड़ता कि वर्तमान सामाजिक वातावरण मनुष्य के प्राकृतिक जीवन का उत्कृष्ट बनाने के लिए पर्याप्त नहीं है। यदि जीवन का चरम लक्ष्य आत्मानुभूति एवं व्यक्ति की पूर्णता है तो हम यह मानकर चलना पड़ता कि हम मान पर जनसाधारण को प्रशिक्षण देने के लिए व्यक्ति के अन्दर में निहित प्राकृतिक विषयों का प्रशिक्षण करना होगा। दूसरे पक्ष में नैतिक प्रगति का और नति देने का

लिए और मानवीय जीवन के चरम सफलता की ओर सम्पूर्ण मानव समाज को धाव बढ़ाने के लिए एक उद्बोधन की आवश्यकता है। मानव-मात्र में ऐसी धारणाबलता सभी उत्पन्न की जा सकती है जब पश्चिमीय तथा पूर्वीय धार्मिक चिन्तन द्वारा अनादृत धर्मों का समन्वय किया जाए और जब इन दोनों धर्मों पर आपाठित जीवन की दो विभिन्न धर्मियों को एक-दूसरे का पूरक स्वीकार करके एक ऐसी समन्वित जीवन-धर्म के विकास को प्रोत्साहन दिया जाए, जिसमें कि मानव समाज का सर्वोत्तम विकास सम्भव हो सके।

